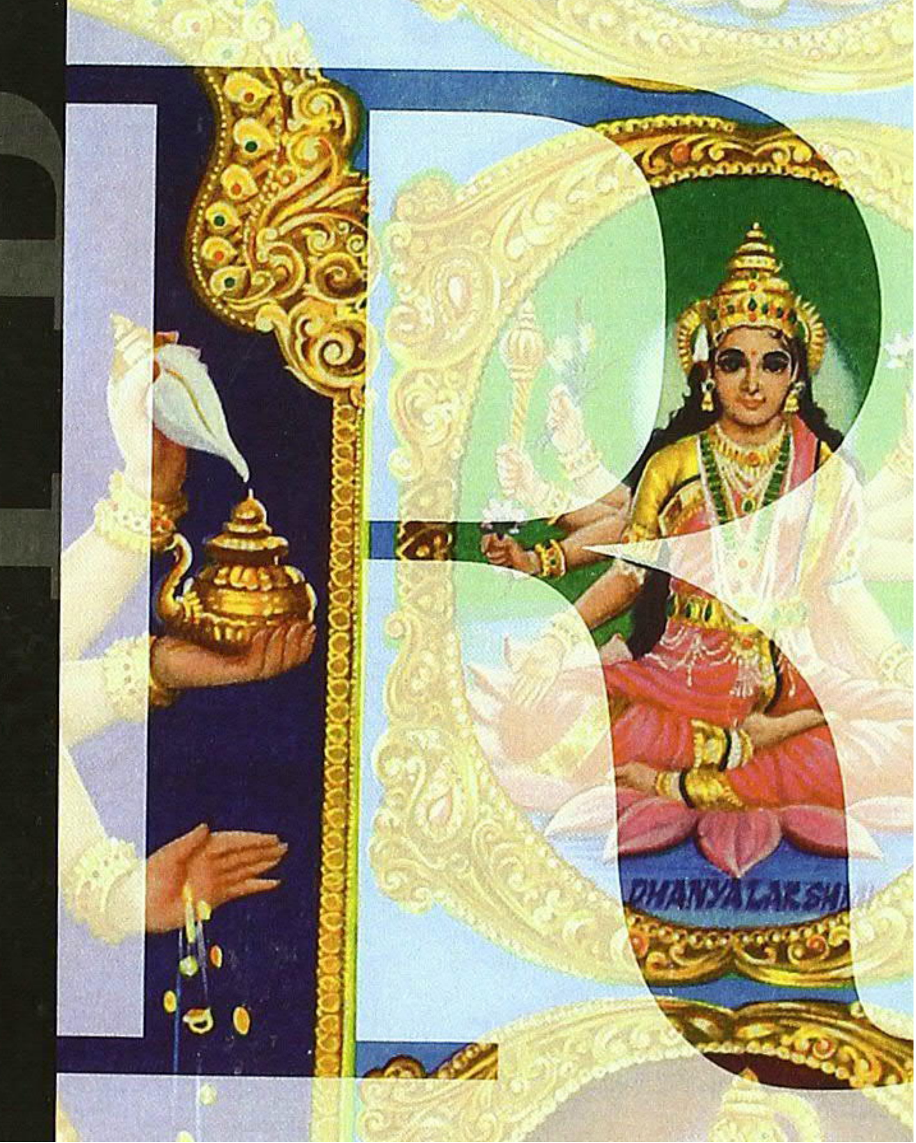
Paidós Básica

Brian Morris
Introducción al estudio antropológico de la religión



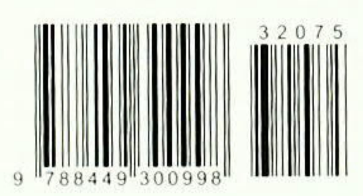
75

Introducción al estudio
antropológico de la religión
Brian Morris

Paidós
Básica

Todos los grandes pensadores que han poblado el panorama intelectual de nuestra época —Hegel, Marx, Tylor, Spencer, Durkheim, Weber o Freud— se interesaron por la naturaleza y el significado de la religión, y dedicaron además muchas de sus más importantes obras a la explicación de sus orígenes y sus funciones. En este importante libro, de fluida exposición y de amplio alcance, Brian Morris proporciona un lúcido repaso de las opiniones sobre el fenómeno religioso expresadas por estos autores, e investiga a la vez el contexto cultural e histórico en el que se desarrollaron, además de su relación con el conjunto de sus teorías sociales. Así, no sólo despliega ante nuestros ojos todas las estrategias teóricas utilizadas por los antropólogos posteriores —adentrándose de este modo en los enfoques funcionalista, intelectualista, simbolista, interpretativo, estructuralista, psicológico o ideológico—, sino que, a través de esta exploración de los autores clásicos y de los debates que rodearon su obra, acaba ofreciendo un completo retrato intelectual de los más modernos especialistas, como por ejemplo Jung, Malinowski, Radcliffe-Brown, Eliade, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Douglas, Turner, Geertz y Godelier.

Escrito desde el punto de vista de la simpatía crítica, este libro —sin duda el más importante en su género desde *Las teorías de la religión primitiva*, de Evans-Pritchard— resulta indispensable para los estudiantes de antropología y ciencias sociales, así como para todos aquellos que se interesen por las religiones comparadas.





Diseño: Mario Eskenazi

Brian Morris

Introducción al estudio antropológico de la religión



Título original: *Anthropological studies of religion. An introductory text*
Publicado en inglés por The Press Syndicate of University of Cambridge

Traducción de Mikel Aramburu Otazu

Revisión técnica de Ramón Alfonso Díez

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1995

ISBN: 978-84-493-0099-8
Depósito legal: B-33.658/2009

Impreso en Book Print
Botànica, 176-178 – 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España – *Printed in Spain*



A mis amigos George y Helen Welsh

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS

Me complace expresar mi agradecimiento a los amigos y colegas que han apoyado calurosamente y han revisado críticamente mis trabajos antropológicos desde hace una década: James Woodburn, Maurice Bloch, Ioan Lewis, Jacqui Morris, Pat Caplan, David Parkin y Olivia Harris. Manifiesto también mi agradecimiento a Maggie Freeman, que descifró y mecanografió competentemente mi manuscrito emborronado.

Pues vuestros maestros tienen que ser la naturaleza y la historia.

WILLIAM MORRIS, *The Lesser Arts*, 1887.

INTRODUCCIÓN

«Toda la humanidad, griegos y no griegos, cree en la existencia de dioses.» Así habló Platón hace más de dos mil años. Actualmente pocos negarían el hecho de que alguna forma de religiosidad es universal para toda la humanidad. Sin embargo, podemos encontrar algunas sociedades que no disponen de ninguna noción sobre lo sagrado o sobre los seres espirituales. Los apologistas de la religión, al abogar por una visión teísta o religiosa del mundo, han tendido naturalmente a postular la universalidad de la religión, pero es importante no olvidar que también se han expresado actitudes escépticas hacia las creencias religiosas en casi todas las culturas y que las concepciones naturalistas del mundo también tienen una larga historia. En este sentido, Radcliffe-Brown llegó a afirmar:

> En todas las sociedades humanas existen invariablemente dos concepciones diferentes, y en cierto sentido contradictorias, de la naturaleza. Una de ellas, la *naturalista*, siempre estuvo implícitamente inserta en la tecnología y, en la cultura europea del siglo XX, se ha hecho explícita y dominante en nuestro pensamiento. La otra, que podríamos llamar concepción mitológica o *espiritual* está implícita en los mitos y en la religión, y frecuentemente se hace explícita en la filosofía (1952: 130).

Mary Douglas, que en *Purity and Danger* describía la «visión primitiva del mundo» en términos esencialmente religiosos y simbólicos, posteriormente cuestionó esta noción de la «piedad primitiva» y sugirió que había muchas culturas tribales que tenían perspectivas del mundo profanas. Ella cita el estudio de Barth sobre los nómadas basseri de Persia (1964) que, a pesar de los musulmanes, toman su religión tan en serio como lo harían los habitantes de un típico suburbio de Londres, y sugiere que los antropólogos deberían «desterrar el mito del piadoso primitivo» (1975: 81). Esto nos parece preferible a la visión que asume que todas las culturas ágrafas están completamente inmersas en categorías conceptuales esencialmente religiosas. Sólo tenemos que remontarnos al pensamiento griego, que se suele considerar como la fuente de la tradición intelectual occidental, para ver la coexistencia de varias concepciones diferentes sobre la naturaleza, la sociedad y el mundo.

El estudio antropológico de las creencias religiosas e instituciones, que será el tema que desarrollaré en los próximos capítulos, ha padecido excesivamente los efectos de cismas y especializaciones innecesarias que han tenido lugar dentro del mundo académico. Los fundadores de la ciencia social —sobre todo Spencer, Durkheim y Weber—, que mostraron un profundo interés por las instituciones religiosas y las ideologías, compartían, puede decirse con seguridad, una perspectiva histórica mundial. Estos académicos estaban interesados en el cambio y el desarrollo histórico, así que en sus estudios no sólo encontramos análisis incisivos y teorías relacionadas con el desarrollo del capitalismo industrial, sino también reflexiones sobre culturas ágrafas. *Principles of Sociology* de Herbert Spencer está repleto de datos procedentes de un amplio abanico de culturas; la obra *Ensayos sobre sociología de la religión* de Weber tiene volúmenes dedicados a los principales sistemas religiosos; e incluso los estudios de Marx, dedicados casi exclusivamente al análisis crítico del capitalismo, contienen un amplio material referente a la vida social de las comunidades «antiguas» y ágrafas.

El desarrollo de la sociología y de la antropología como disciplinas académicas independientes tuvo, a mi juicio, consecuencias desafortunadas porque condujo a perspectivas bastante estrechas. Un examen rápido de los textos básicos de ambas disciplinas confirmará esta opinión, especialmente en lo que se refiere a las creencias y las organizaciones religiosas. En general, los textos sociológicos tratan casi exclusivamente del cristianismo y la secularización social y consideran la religión como un tema periférico, a pesar del hecho de que en el contexto mundial las ideologías religiosas han representado un papel fundamental en las relaciones humanas. Por otra parte, los textos antropológicos se centran fundamentalmente en la religión de culturas tribales y parece que ponen todo el acento en sus aspectos más exóticos. Invariablemente, siempre hay un capítulo sobre la magia o la brujería. De esta manera, no se dispensa el trato debido a las religiones históricas, aunque autores más recientes de ambas disciplinas han hecho importantes contribuciones teóricas en áreas temáticas normalmente postergadas en los textos introductorios. Todavía es más importante y grave la división conceptual innecesaria surgida entre la religión tribal (tal como la han estudiado los antropólogos) y la religión histórica (tal como la han estudiado los sociólogos y especialistas en esta área), que ha dado lugar a un tratamiento teórico diferencial. Nadie puede negar que el advenimiento de la escritura

y los sistemas estatales haya tenido importantes implicaciones con respecto a la naturaleza y organización de sistemas religiosos, pero es cuestionable que ello merezca una aproximación teórica diferente. No obstante, es justamente eso lo que ha ocurrido.

Dos ejemplos pueden ser ilustrativos. Primero, en las discusiones generales sobre religión las teorías concernientes al origen y función de la religión están invariablemente dirigidas a los sistemas religiosos de las culturas ágrafas. Freud en *Tótem y tabú*, relaciona de forma significativa la teoría psicoanalítica con la religión tribal, y el libro de Evans-Pritchard se titula *Theories of Primitive Religion (Las teorías de la religión primitiva)* a pesar de que sugiere que «la dicotomía entre religiones reveladas y naturales es falsa y contribuye a la confusión», y arguye que la información extraída de las culturas tribales es esencial para un análisis comparativo que tenga por objeto determinar las características generales más antiguas de la religión (1965: 2). De manera similar, las discusiones sobre la «mentalidad salvaje» o el denominado pensamiento primitivo y su contraste con el pensamiento científico identifican al primero, no con el pensamiento religioso en general, sino con el pensamiento tradicional de las culturas ágrafas. Los planteamientos de Durkheim al respecto de la «generalidad» de las clasificaciones simbólicas primitivas y la naturaleza metafórica de los conceptos cristianos son significativamente ignorados. Una innecesaria línea de demarcación aparentemente infranqueable separa la religión popular de la histórica.

En segundo lugar, mientras que los estudiosos del tema de las religiones comparadas tratan las religiones históricas mundiales como entidades conceptuales, la religión de las culturas tribales se trata de forma fragmentaria y atomizada. Así por ejemplo, los textos generales de religión comparada dedican capítulos respectivos al islam, el budismo y el judaísmo, vistos como sistemas de creencias y como fenómenos históricos sólidos, en contraste con la religión «primitiva», que se analiza bajo una serie de encabezamientos: *mana*, tabú, totemismo, magia, chamanismo, mito y lo sagrado. Las ideas conceptuales que esos términos incorporan no están, por supuesto, limitadas a las culturas tribales; pueden ser aspectos de cualquier sistema religioso. Sorprendentemente, algunos antropólogos presentan la tendencia a seguir esta perspectiva, ya que, aunque ha habido una serie de excelentes monografías sobre la religión tribal, la tendencia general ha sido la de concentrarse en un aspecto del sistema ideológico. El simbolismo, la posesión de espíritus, el mito y la brujería, por ejemplo, suelen ser frecuentemente

considerados como un cuerpo de creencias y actividades autónomas, casi independientes de otros aspectos de la cultura, y las perspectivas teóricas están específicamente dirigidas a una faceta de la vida religiosa. Tales estudios pueden ser etnográficos, como el clásico estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería azande, o pueden ser de una naturaleza más general, como los trabajos de Lévi-Strauss sobre el totemismo y el de Lewis sobre los cultos de posesión de espíritus.

Lévi-Strauss señala que la premisa esencial marxista es que «la forma en que la gente vive condiciona su forma de pensar». Este argumento tal vez sea la única línea guía del presente estudio, diseñado como una introducción a la producción de una serie de académicos que han hecho esfuerzos teóricos por entender o explicar el fenómeno religioso. Está escrito, espero, desde la perspectiva de la simpatía crítica de forma que no ofrece una tesis propia. He interpretado tanto la antropología como la religión en su sentido más amplio. Cualquiera que estudie la condición humana es, para mí, un antropólogo; por otra parte, el término «religión», para mí, cubre todos los fenómenos que tienen una calidad sagrada o supraempírica: totemismo, mito, brujería, ritual, creencia en los espíritus, simbolismo, etc. En primer lugar, diseño una panorámica de la teoría social del autor considerado y posteriormente prosigo con la descripción y el examen crítico de su teoría sobre la «religión». La organización del texto se basa en criterios cronológicos e intenta situar a los autores dentro de corrientes de pensamiento más amplias, reflejando las diversas aproximaciones a la comprensión crítica de la religión. Los dos primeros capítulos versan esencialmente sobre la tradición histórica alemana y examinan los trabajos de Hegel, Marx, Engels y Weber. El capítulo 3 considera el trabajo de los autores que han ejercido una influencia importante en la antropología académica: Müller, Spencer, Tylor, Frazer, Durkheim y Radcliffe-Brown. En el cuarto capítulo se analiza el trabajo de autores con una perspectiva más psicológica: Malinowski, Freud, Jung y Eliade; en el siguiente capítulo examino los estudios que se han desarrollado a partir del pensamiento de Durkheim: Lévi-Bruhl, Evans-Pritchard, Douglas y Turner. El último capítulo se centra en los trabajos más recientes de Lévi-Strauss, Geertz y Godelier.

Por último, es necesario decir algo sobre mi propia aproximación al tema. Hace algunos años Alasdair MacIntyre (1964) planteó la cuestión de si es compatible comprender la religión al mismo tiempo que creer en ella. Él llegó a la conclusión de que un escép-

tico explicará el significado de la religión para poder rechazarla, mientras que si pensamos que la comprensión religiosa es dependiente de la creencia en ella, uno ha de ignorar el contexto social, lo que, dada la amplia difusión actual de las explicaciones naturalistas, es muy difícil de conseguir. Dejo de lado estas perspectivas filosóficas y declaro, como ateo, que he intentado seguir en mis estudios la aproximación que Bertrand Russell abogó respecto de la filosofía, es decir, que la actitud correcta no es ni la reverencia ni el repudio, sino una actitud de simpatía crítica. En mi propia aproximación a la religión y a los muchos académicos cuyos textos repaso en este estudio he intentado reflejar esta actitud. No es necesario decir que ello me lleva a cuestionar la validez de la convicción de Evans-Pritchard de que la religión «sólo se puede captar firmemente desde dentro».

1

LA RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA

La metafísica hegeliana

«Todas las grandes ideas filosóficas del siglo pasado —la filosofía de Marx y Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán y el psicoanálisis— tienen sus comienzos en Hegel; fue Hegel quien inició la exploración de lo irracional y su integración dentro de una razón amplia, lo cual se convirtió en la tarea de nuestro siglo.» Así escribió Merleau-Ponty (1964: 63). Sólo dos décadas después, como observa Descombes (1980: 12), parecía que esta opinión había cambiado entre los filósofos franceses, y Foucault dice que «ya sea por medio de la lógica o de la epistemología, a través de Marx o Nietzsche, nuestra época se ha esforzado por desmarcarse de Hegel». Estas afirmaciones reflejan no sólo las modas cambiantes de la vida intelectual francesa, sino también la influencia paradójica y ambigua que Hegel ha tenido en el pensamiento moderno. Por un lado, él inauguró la atención de ir más allá del paradigma mecanicista de la Ilustración. Articuló un modo de pensamiento que intentaba transcender los dualismos heredados de esta tradición, al tiempo que permanecía fiel al legado que había recibido, particularmente en lo que respecta al énfasis de Kant en la libertad radical de la subjetividad humana. Así, Hegel concebía el mundo como una especie de proceso orgánico que unificaba los diferentes dualismos de la ciencia positivista: espíritu y naturaleza, libertad y necesidad, subjetividad y objetividad. En este sentido, su influencia ha sido muy importante, realmente profunda. El reciente llamamiento de Capra (1982) para la creación de un «nuevo» paradigma —una concepción holística de la realidad— expresa simplemente las ideas que Hegel planteó hace más de un siglo. Por otro lado, la tradición científica occidental se ha desarrollado en gran parte como reacción, o incluso en oposición, a la metafísica hegeliana, defendiendo y desarrollando así el pensamiento y las premisas de la Ilustración (véase la crítica de Popper a Hegel, 1945: 1-80). Esta filosofía, como notó Charles Taylor, era «utilitaria en su perspectiva ética, atomista en su filosofía social, analítica en sus

ciencias del hombre, y... confiaba en la ingeniería científico-social para reorganizar el ser humano y la sociedad, y llevar la felicidad a los hombres mediante un ajuste mutuo perfecto» (1979: 1). De hecho, esta visión positivista, con su cosmovisión mecanicista y dualista, todavía constituye el paradigma dominante y, como Capra ha sugerido, impregna todas las ciencias humanas, especialmente la psicología y la economía. La sugerencia de Foucault de que el pensamiento contemporáneo está luchando para separarse de la filosofía de Hegel no es correcta; como señaló Marcuse al examinar las teorías de Auguste Comte, al que muchos han visto como el fundador de la sociología (1941: 340-360), la ciencia social ha estado desde sus comienzos eludiendo las implicaciones del pensamiento de Hegel. En gran medida, tanto la antropología como la sociología han seguido la tradición positivista de la Ilustración, y la influencia de Hegel ha permanecido difusa o inadvertida. Esta última se ha transmitido con más frecuencia a través de la tradición idealista alemana que a través de Marx. Gillian Rose (1981) ha señalado recientemente que Weber y Durkheim siguieron un paradigma neokantino; incluso muchos teóricos marxistas, supuestamente críticos con la sociología empírica —Lukacs, Adorno, Habermas y Althusser— también tienen la tendencia, arguye ella, a seguir la tradición positivista. También Bottomore y Nisbet han llamado la atención sobre el trasfondo neokantiano existente en el desarrollo general del pensamiento de Lévi-Strauss (1979: 581-584). La única tradición que ha reconocido explícitamente la importancia de la filosofía hegeliana ha sido el marxismo, aunque, como veremos, Marx y Engels revisaron radicalmente el pensamiento de Hegel.

Los textos de Hegel han tenido un impacto enorme sobre el mundo moderno; sin embargo, casi todo el mundo ha reconocido que eran de difícil comprensión. Hector Hawton admitió que los encontraba «casi completamente incomprensibles» y además dijo que Hegel era un académico que luchaba abiertamente «contra las limitaciones del lenguaje en un intento agonizante para transmitir su visión» (1956: 94). En gran medida Hegel fue realmente un visionario. Fue un romántico, profundamente influido por la literatura de Goethe y Schiller, pero él no renunció a la razón ni veneró la Edad Media. Tenía una visión de una armonía universal e intentó explicar esta unidad a través de una comprensión racional de un proceso cósmico que él, como Aristóteles, creía que se encaminaba hacia la perfección. Sentía repulsión hacia las intuiciones místicas y pensaba que esa armonía se lograría únicamente a través de la actividad creativa de los seres humanos. Es fácil que no se com-

prenda el pensamiento de Hegel debido a lo complejo y oscuro de sus textos; yo mismo no estoy seguro de haber entendido todas las sutilezas que se esconden en su pensamiento. Mi propósito aquí sólo es señalar algunas de las premisas básicas de Hegel y su interpretación de la cultura religiosa. Y creo que la mejor forma de hacerlo es estudiar sus *Lecciones de filosofía de la historia*, en cuya introducción presenta de forma resumida algunas de sus ideas básicas.

Hegel, hijo de un funcionario del Estado, nació en Stuttgart en 1770. Ejerció la mayor parte de su vida como tutor privado o como profesor universitario. Aunque él era un «genio exuberante» y visionario, fue, como señaló Copleston, «un típico profesor universitario, burgués y honesto» (1963: 197). La fecha de su nacimiento es importante, pues significa que Hegel llegó a la madurez en un periodo crucial: el final del siglo XVIII fue un periodo de turbulencias intelectuales y sociales. En 1781 Immanuel Kant había publicado su obra maestra, *La crítica de la razón pura*; en 1789 estallaba la revolución francesa y en Alemania los escritos de Schelling, Goethe y Schiller habían inaugurado la Edad de la Imaginación, que iba a cristalizarse en el movimiento romántico. La Edad de la Razón estaba llegando a su fin y muchas de las premisas esenciales de la Ilustración —e incluso la razón en sí misma— estaban siendo cada vez más cuestionadas. En esta época, además, estaba aumentando el interés por la filosofía de Spinoza, un racionalista marginado que había sido despreciado durante el siglo anterior. Lo esencial de Hegel es que absorbió e intentó unir todos esas tendencias conflictivas. Como dice Gray,

> el deseo más profundo de Hegel —que defendía con pasión— era llegar a una reconciliación de todas las fuerzas conflictivas que para entonces la Ilustración y el Romanticismo habían puesto en funcionamiento. Su pasión por una perspectiva sinóptica que reconciliara la razón y la realidad, lo real y lo ideal, o la mente y la naturaleza sólo podía satisfacerse en un sistema comprensivo en el que todas las fuentes de conflicto y división fueran incorporadas como una parte orgánica de un todo. Toda su vida fue una lucha contra la alienación, un término forjado por él —éstos son sus orígenes filosóficos y psicológicos (1970: 1).

Hegel trató de incorporar y, al mismo tiempo, de transcender todos los dualismos que la ciencia mecanicista y la filosofía kantiana habían generado, y que para Hegel eran esenciales y necesarios para el progreso del pensamiento humano —espíritu (mente)

y naturaleza, conocimiento y sentimiento, razón y moralidad, libertad y necesidad, ideal y realidad, subjetividad humana y socialización—. E intentó hacerlo valiéndose únicamente de la razón. Intentaba así combinar en un sistema comprensivo lo siguiente: la filosofía crítica de Kant y su énfasis en la subjetividad humana; el énfasis de la *Ilustración en el conocimiento empírico* y la razón; la visión expresada por los románticos (el poeta Hölderlin fue íntimo amigo de Hegel) de que la naturaleza era una totalidad orgánica; el monismo filosófico de Spinoza; y la visión del mundo holística y cosmológica de los filósofos griegos, por los cuales sentía una verdadera admiración (especialmente Heráclito y Aristóteles). ¡Qué visión, y qué trabajo! (Para una visión general de la vida y la filosofía de Hegel *véase* Stace 1955, Kaufmann 1965, P. Singer 1983.)

Lo primero que se debe decir sobre Hegel es que él es, en un sentido fundamental, un pensador histórico. Todas sus nociones básicas —*Geist* (espíritu), razón, libertad— tienen sentido y significado sólo dentro de un contexto histórico o, más bien, dentro de un proceso cósmico. Si echamos un vistazo a la historia del mundo, escribió, «veremos todo un panorama de cambios y transacciones; de infinita variedad de tipos de pueblos, Estados e individuos en una interminable sucesión... La conclusión que se extrae —la primera categoría que se presenta en esta mutación sin fin de individuos y pueblos, que existen durante una época y después desaparecen— es el *cambio* en un sentido amplio» (1956: 72). Hegel admira la visión oriental del universo (el concepto hindú de karma) con su reconocimiento de los ciclos de cambio eterno. Pero al establecer, como Heráclito y Platón, una distinción entre el mundo fenoménico del cambio y la infinidad del espíritu (el «reposo eterno» del budismo), Hegel sintió que esas doctrinas habían presentado una perspectiva limitada. Para Hegel toda la realidad —espíritu y naturaleza— estaba en un estado de cambio perpetuo. «Las concepciones abstractas del cambio», escribió, «dan lugar a la idea del espíritu que se manifiesta, se desarrolla y perfecciona sus poderes en todas las direcciones que su naturaleza cambiante pueda seguir» (pág. 73). Sin embargo, sólo se puede captar la naturaleza del espíritu mediante sus productos y formaciones —la cultura humana— no a través de concepciones místicas. Además, el espíritu alcanza su destino u objetivo sólo en relación a su «envolvimiento» con la naturaleza. Así Hegel vio la historia en general como un proceso, el desarrollo del espíritu, y este proceso era racional, necesario y dialéctico:

> Sólo hay una conclusión que se puede sacar de la historia del mundo: que su desarrollo ha sido un proceso racional; que la historia en cuestión ha constituido la causa racional y necesaria del espíritu del mundo —el espíritu cuya naturaleza es siempre una y la misma—. Pero esta naturaleza única se diversifica en los fenómenos de la existencia del mundo. Ellos deben, como ya se ha señalado, presentarse a sí mismos como el *resultado* último de la historia. Pero debemos entender éste como lo que realmente es. Debemos proceder históricamente, empíricamente (1956: 10).

Para Hegel, la verdad se revela a través del curso de la historia, y para reconocer el mundo como proceso cósmico no se puede ni empezar con verdades axiomáticas ni asumir que una vez hubo un pueblo original elegido por Dios que estaba «naturalmente dotado de la percepción perfecta y la sabiduría, poseedor de un conocimiento penetrante de las leyes naturales y de la verdad espiritual» (pág. 10). Para comprender la naturaleza del espíritu que, Hegel sostiene, se manifiesta a sí misma en los fenómenos cambiantes, debemos estudiar la cultura empíricamente —o, al menos, debemos comenzar a comprender mediante el conocimiento empírico.

En sus *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel intentó establecer varios «grados de desarrollo» del espíritu, considerando los principios que subyacen a las diferentes culturas como «pasos en el desarrollo del espíritu universal, a través de los cuales éste se supera y completa en una totalidad autocomprensiva» (1956: 78). Adoptando una perspectiva histórica mundial, Hegel distingue cuatro épocas culturales principales: la oriental (las civilizaciones asiáticas y la egipcia), la griega, la romana y la germana (esta última representa la esencia de la cultura de Europa occidental). No hay duda de que Hegel estuvo influido por los pensadores de la Ilustración escocesa, especialmente por Adam Ferguson (Cullen 1979), y que, como sus contemporáneos, Hegel tenía un sesgo marcadamente eurocéntrico. Las culturas tribales y africanas quedaban así fuera de la historia, como «un espíritu ahistórico, no desarrollado»; un punto de vista mantenido todavía por algunos historiadores (por ejemplo, Toynbee 1976). Hegel emitía juicios despreciativos sobre los pueblos africanos, haciéndose eco de los informes de los misioneros que decían que éstos vivían en un «estado completamente salvaje e indómito», sin ninguna concepción de Dios, la ley o la subjetividad (pág. 93). Hegel también sostenía la creencia de que ciertas personas especiales —«los individuos histórico-universales», como él los describía— encarnan inconscien-

temente el espíritu universal. Es interesante el hecho de que todos ellos fueron héroes militares: Alejandro Magno, César, Napoleón.

Hegel hizo además una distinción entre la historiografía, que podía ser descriptiva o reflexiva, y la filosofía de la historia. Al estudiar los datos empíricos, sólo los practicantes de esta última estaban destinados a delinear una historia universal —es decir, el proceso por el cual el espíritu llega a tener conocimiento de sí mismo—. Y como Aristóteles, Hegel concibe el espíritu universal que se desarrolla a sí mismo «hasta alcanzar lo que siempre fue potencialmente». Como en el crecimiento de los organismos, el «principio del desarrollo implica también la existencia latente de un germen del ser —una capacidad o potencialidad que lucha para hacerse efectiva—». Pero mientras que el desarrollo de los organismos naturales, dice Hegel, es directo y constante, el desarrollo del espíritu está mediatizado por la voluntad y la conciencia humana (pág. 55). Y ello significa que, mientras que la esfera del crecimiento natural es «pacífica», el desarrollo del espíritu es dialéctico e implica un «poderoso conflicto consigo mismo» (pág. 55). De esta concepción del «espíritu» en conflicto consigo mismo surgen varios puntos importantes.

El primero es que Hegel establece una distinción entre procesos naturales y culturales. La naturaleza, pensaba, se presenta como un «ciclo que se perpetúa repetitivamente», mientras que el mundo del espíritu (la cultura) tiene un «destino diferente», que da lugar de un modo creador a todas las cosas nuevas. El espíritu tiene una «verdadera capacidad para el cambio y, lo que es más, un impulso hacia la perfección» (pág. 54). Pero este destino es un germen, una idea que apunta a algo que está destinado a volverse real. Hegel además plantea la famosa distinción, adoptada por Sartre en *El ser y la nada*, entre la materia y el espíritu, entre ser *an-sich* (en sí) y ser *für-sich* (para sí). Es difícil, además, argüir que Hegel fue un pensador evolucionista. Pero es importante notar que puesto que «el espíritu es la concepción de un mundo real objetivo» (1977: 295), continuamente se esfuerza (como la cultura humana) por lograr la unidad del ser-en-sí y del ser-para-sí, la unidad de la libertad y la necesidad, de la idea y la naturaleza. A diferencia de algunos místicos religiosos como Sankara, Hegel ve esta unidad en relación con la naturaleza, no como un ámbito transcendental del ser.

Segundo, y relacionado con el primero, Hegel vio la historia universal como «el propio progreso de la conciencia de la libertad». Él resumió el desarrollo de esta forma: «Las naciones orien-

tales reconocían la libertad de una sola persona (el gobernante teocrático); el mundo grecorromano ampliaba la libertad para algunos más (la aristocracia); mientras que *nosotros* sabemos que todos los hombres... son libres» (1956: 19). Pero el destino del mundo no se reducía a la toma de conciencia de la libertad por parte del espíritu (en abstracto) sino que implicaba la efectividad de esa libertad en el mundo (como una realidad concreta). De todas formas, Hegel era bastante consciente de que la historia universal no había sido el «teatro de la felicidad» —de hecho reconoce que la historia ha sido una «carrera de atrocidades» en la que se han vilipendiado ininterrumpidamente la felicidad de los individuos y la sabiduría de las comunidades—. De todas formas, como Buda, él recalca que las «actitudes pesimistas» no conducen a ningún sitio e insiste en la existencia de una «razón» que se da a conocer a sí misma en la historia.

En tercer lugar, y de forma significativa, Hegel concebía la idea, o el destino del espíritu, como una potencialidad que era abstracta: una esencia escondida e infradesarrollada. Hegel pensaba que para su realización era necesario otro elemento: la actividad humana en su sentido más amplio. La «fuerza motriz» que da al espíritu o a la razón su efectividad, que «los pone en funcionamiento, y les da una existencia determinada, es la necesidad, el instinto, la inclinación y la pasión del hombre» (pág. 22). De una forma que resulta difícil de comprender, Hegel ve la actividad humana (una mezcla de razón y pasión) como el «término medio» o el «medio» mediante el cual la Idea o esencia universal (el espíritu, la libertad) se traduce en el dominio de la objetividad (la naturaleza y la necesidad) (pág. 27). Pero esto se concibe como un tipo de proceso histórico en el que la «totalidad del mundo» a través del espíritu (en forma de cultura) se realiza y toma conciencia de sí misma, torna concreta su propia libertad en la naturaleza.

Finalmente, como es bien sabido, parece que Hegel sugiere que el Estado moderno es la condición a través de la cual la libertad se hace efectiva. En sus propias palabras: «El Estado es la Idea Divina tal como existe en la Tierra» (pág. 39). Hegel ha sido además muy criticado tanto por ser un apologista del absolutismo prusiano como por glorificar al Estado; Popper afirma que es el fundador del pensamiento totalitario. La fórmula para el brebaje fascista, escribió Popper, consiste en «Hegel y unas gotas del materialismo del siglo XIX» (1945: 61). Bertrand Russell es igualmente hostil hacia Hegel, señalando que su filosofía implicaba que el ciudadano sólo existe para el bien del Estado (1946: 771). Aunque no hay duda de

que Hegel idealizó al Estado, y algunas veces escribió en términos que parecían justificar la guerra, su concepto del Estado racional incluye la noción de libertad y subjetividad individuales. Para Hegel, como han señalado muchos autores, ningún Estado (o comunidad) puede ser racional a no ser que pueda reconciliar, como escribe Copleston, la «concepción del Estado como una totalidad orgánica con el principio de libertad individual» (1963: 260). En la metafísica hegeliana, como ha mostrado Marcuse, la razón y la libertad se presuponen mutuamente, y su filosofía difícilmente podría ser usada para justificar un Estado autoritario. Además, es importante señalar que la libertad humana de Hegel, si ha de ser concreta y genuina, tiene que ser expresada dentro de la naturaleza y dentro de una comunidad. Para Hegel, la libertad subjetiva de Kant resultaba abstracta y vacía.

Los filósofos modernos insisten frecuentemente en la pretensión de Kant de haber realizado la revolución copernicana en filosofía al combinar el racionalismo de Descartes y Leibniz con el empirismo de Locke y Hume. En realidad, Kant resolvió pocas cosas, ya que no sólo la realidad empírica se convirtió en una incognoscible «cosa en sí», sino que además su filosofía crítica creó, como ya señalé antes, muchas antinomias. Kant nunca fue más allá del pensamiento dualista de la Ilustración. Lo que resulta interesante de Hegel es que no sólo intentó forjar categorías conceptuales que fueran más allá del dualismo y del mecanicismo sino también delinear un modo de pensamiento que fuera radicalmente diferente del de los pensadores iluministas. Intentó establecer un tipo de antropología filosófica que era al mismo tiempo racionalista y empirista. Él la denominó idealismo objetivo. Casi todos los autores que conozco han descrito la metafísica de Hegel como idealismo puro y simple. Por el contrario, mi argumento es que constituye una forma inusual de idealismo, porque la clase de análisis por la que Hegel aboga siempre comienza con información empírica, y lo que sentía hacia los empiristas no era otra cosa que admiración. «Cualquier cosa que sea cierta», escribía, «debe estar en el mundo real y debe ser tangible para los sentidos» (Weiss 1974: 141). Pero el tipo de conocimiento derivado de la impresión sensorial —lo que en *Fenomenología del espíritu* (1807) llama «certitud sensorial»— es una forma limitada de comprensión y difícilmente merece el término *conciencia*. Hegel demuestra que resulta ingenuo suponer que la certeza sensorial sea la base del conocimiento, y este estudio temprano representa una de las primeras y más importantes críticas al empirismo. Como dice Marcuse, «para Hegel los hechos en sí mis-

mos no poseen ninguna autoridad» (1941: 27). Además, se necesita una forma superior de conocimiento o reflexión, lo que él describe como comprensión (*Verstand*), que, según él, parece ser característica de la ciencia mecanicista ordinaria cuando explica los fenómenos por referencia a leyes naturales. Pero, en esencia, este tipo de comprensión es estático y dualista; plantea, dice Hegel, una serie de oposiciones innecesarias: pensamiento y vida, razón y realidad, espíritu y naturaleza. Así, para lograr una comprensión más auténtica, Hegel busca un nuevo modo de comprensión. Lo que él demandaba, dice Copleston, «para llevar a efecto esta tarea era una nueva forma de lógica, una lógica que fuera capaz de seguir el movimiento de la vida y no dejara los conceptos opuestos en una irremediable oposición» (1963: 202). Hegel denomina este modo de pensamiento razón (*Vernunft*) o dialéctica. Se ha descrito este pensamiento de varias maneras: en términos del famoso movimiento triádico —tesis, antítesis, síntesis; en términos de la expresión «unidad-en-oposición»; o en términos del concepto de «contradicción»—. La noción del pensamiento dialéctico o bien ha sido trivializada (véase MacIntyre 1970: 35) o bien ha sido tratada como una misteriosa forma de lógica que, de alguna manera, contradice tanto el sentido común como la lógica formal al negar la validez de los principios de identidad y no contradicción (Stace 1955: 94, Novack 1971). Pero, como escribe Singer, no hay nada profundo o misterioso en la dialéctica; simplemente, es un modo de pensamiento que tiene como punto de partida la unidad del sujeto pensante y el proceso del mundo natural. Como decía Hegel: «Esta dialéctica no es una actividad del pensamiento subjetivo aplicada externamente a alguna cuestión, más bien se trata del alma misma de la cuestión que echa sus ramas y produce sus frutos orgánicamente... Considerar una cosa racionalmente no significa usar la razón para tratar la cuestión desde fuera y así alterarlo, sino saber que el objeto es racional en sí mismo» (1942: 34-35).

En *Fenomenología del espíritu*, Hegel no aboga ni por un «formalismo monocromático» en el que el sujeto cognosciente vaga por ahí aplicando formas a cualquier cosa que encuentre a su paso, ni por la pura descripción, porque «la razón nunca está dormida». Él subraya que «la verdad es del todo» y que la razón dialéctica es la prueba de que el espíritu (*Geist*) es inmanente y se encarna en la naturaleza. Weiss lo planteó de esta manera: «La naturaleza produce el espíritu fuera de sí misma, y nuestro conocimiento de esta naturaleza es la propia naturaleza que llega a conocerse a sí mis-

ma» (1974: 10). Como ocurre con Spinoza, es difícil evaluar si Hegel es un idealista o un materialista, un teísta o un ateo (véase Kojeve 1980). Cuando Singer dice que para Hegel la realidad última es «mental» o cuando Harris nota que Hegel «creía que las cosas eran expresiones de ideas» (1980: 142), ellos confunden gravemente la filosofía de Hegel; aunque Hegel admitiera que su principal interés estaba en el espíritu, no en la naturaleza, y su estilo de expresión fuera completamente teológico. Pero como subraya el filósofo cristiano Frederick Copleston (y Copleston difícilmente despreciaría o negaría el elemento espiritual), para Hegel el espíritu no es un ser transcendental que existe independientemente de la naturaleza, ni este último se puede derivar ontológicamente del espíritu. Copleston escribe:

> Lo Absoluto es la totalidad, el Universo... así, la totalidad es un proceso teleológico. Pero [la idea o el espíritu] no existe como una realidad que es lógicamente anterior a la naturaleza, que es su causa eficiente. La idea refleja el objetivo o resultado del proceso, no es una realidad anterior que está ahí desde el principio... La naturaleza es una precondición necesaria para la realización de la meta del proceso total de la realidad, el conocimiento que el Universo tiene sobre sí mismo en el espíritu humano y a través de él (1963: 328).

Es importante entonces señalar que la perspectiva de Hegel afirma la vida, y en *Fenomenología del espíritu* escribe críticamente sobre el misticismo estoico, que él describe como «conciencia desdichada». Aspirando a ser independientes del mundo material y clamando la libertad de la autoconciencia, los estoicos, consecuentemente, se retiraron de la «existencia mundana» (1977: 121). Ellos buscaban la unión con Dios y, para ser eternos y espiritualmente puros, se apartaban del mundo empírico y de la finitud de la persona. Hegel argüía que esta forma de conciencia estaba dividida, alienada y era «desdichada». Como Aristóteles, y como se refleja en muchas cosmologías tribales (véase Schoffeleers 1971, sobre los cewa), Hegel pensaba que el espíritu y la naturaleza *coexistían*, pero interpretaba al primero no como algún estado o ser transcendental, sino como la Idea o la razón o, en términos medievales, el «plan de la providencia» inminente en la naturaleza (véase Stace 1955: 18-29). Para Hegel, además, equiparar la esencia con el espíritu o algún ámbito transcendente, tal como implicaban tanto las religiones históricas como la filosofía cartesiana, era una equivocación. Por el contrario, la actividad humana (que es simultáneamente práctica e intelectual) era el medio o el agente mediante el

cual el espíritu universal llega a conocerse y a reconocerse en la naturaleza, siendo la totalidad un organismo cósmico (White 1955: 14). De esta forma, se resolverían las antinomias anteriormente mencionadas.

La filosofía de la religión de Hegel

Al igual que a Spinoza, se podría calificar a Hegel como un filósofo «intoxicado por Dios». Todos sus textos tienen un tono religioso característico, ya que se mostraba especialmente interesado por el espíritu. Sin embargo, aunque él era cristiano luterano practicante, su concepción de Dios era heterodoxa. Hegel tenía una imagen de Dios como una totalidad que se manifestaba en el pensamiento (lógica), en la historia (espíritu, subjetividad) y en la naturaleza (necesidad, objetividad). Pero, para Hegel, la realidad última no era dualista; ni el espíritu (la cultura) ni la naturaleza, sino ambas: el propio proceso cósmico. Esta visión no es ni idealista ni materialista; se podría calificar con toda propiedad como idealismo objetivo o como materialismo dialéctico. También es difícil caracterizar a Hegel según categorías teológicas porque él no era ni teísta ni panteísta ni tampoco ateo. En cierto sentido, era las tres cosas al mismo tiempo. En términos filosóficos, él va más allá de la dicotomía idealismo-materialismo. Como Copleston y Kojeve han señalado, Hegel no otorga prioridad ontológica ni a la naturaleza ni al espíritu. Tal como los existencialistas o los fenomenólogos posteriores percibieron, el principal interés de Hegel recae en la interacción entre el sujeto y el mundo objetivo, en «estar en el mundo», como Heidegger describió posteriormente la forma humana de existencia (véase Blackham 1952). Sin embargo, mientras que los existencialistas ponen el énfasis central en el sujeto individual, la visión y el énfasis de Hegel están siempre en la lógica total del cosmos.

Difícilmente puede sorprendernos que Hegel, que manifestaba una confianza fundamental en la razón humana, considerara su propia filosofía como una forma de conciencia superior a la que podía ofrecer la religión. Es cierto que veía el arte y la religión como formas válidas de aprehender el absoluto; ciertamente, pensaba que ambos eran expresiones de la conciencia cósmica. No obstante, para Hegel el modo religioso de pensar era figurativo e imaginario, y por lo tanto, limitado e inadecuado. En cualquier caso, Hegel publicó pocas cosas sobre religión, aunque, como ya

he dicho, toda su filosofía podría ser descrita como religiosa o teológica. Sus principales textos sobre el asunto se pueden clasificar en dos categorías: sus primeros ensayos teológicos, escritos durante el periodo 1795-1799, cuando Hegel rondaba los treinta años y trabajaba como tutor particular; y su obra en tres volúmenes *Lecciones sobre filosofía de la religión*, compilada por sus estudiantes y publicada un año después de su muerte en 1831.

Los ensayos teológicos, publicados por primera vez en 1907 (Hegel 1948) muestran la visión de Hegel sobre el cristianismo y el judaísmo. Tienen un tono general anticristiano o, como mínimo, anticlerical. En su ensayo «La vida de Jesús», Hegel ofrece una interpretación del fundador del cristianismo que es, según Copleston, «profundamente humanizada». No se mencionan los milagros, y se desatienden los elementos sobrenaturales de la vida de Jesús. Copleston señala que Hegel considera a Jesús tan sólo como un profesor de moral y casi como un exponente de la filosofía moral de Kant (Copleston 1963: 199; Kaufmann 1965: 35). En 1835 uno de los discípulos de Hegel, David F. Strauss, publicó su *Vida de Jesús*, una obra que causó sensación e inauguró un nuevo género, que desde entonces ha producido muchos estudios.

En ese mismo año (1795) Hegel escribió «El carácter positivo de la religión cristiana», un ensayo que, como Richard Kroner escribió en su introducción a *Early Theological Writings*, está impregnado de hostilidad hacia las instituciones cristianas. Hegel hace una comparación del cristianismo con la religión griega y con la doctrina ética de Kant donde el primero sale desfavorecido. La religión popular de los griegos (*Volksreligion*), dice Hegel, era una parte integral de su comunidad que reflejaba de forma natural su armonía y equilibrio. Para los griegos el espíritu es parte de la realidad vivida; para la perspectiva cosmológica de los paganos los dioses «habitaban sólo en la naturaleza» y estaban íntimamente conectados con las pasiones y las necesidades de los humanos. Hegel incluso sugiere que la relación entre los humanos y los dioses que «dominaban el ámbito de la naturaleza» era recíproca y no implicaba ninguna orden divina o falta de libertad para el individuo. Cuando el cristianismo suplantó al paganismo todo esto cambió y emergió una deidad transcendental que estaba más allá del alcance del poder y la voluntad humana. La aproximación sólo podía darse de una manera servil, a través de la oración, de los sacramentos o de las súplicas. «El despotismo de los emperadores romanos», escribió Hegel, «ha desterrado el espíritu humano de la tierra y esparcido la miseria que impele a los hombres a buscar y

esperar la felicidad en el cielo; despojados de su libertad, su espíritu, su elemento absoluto y eterno, se vio obligado a volar hacia la deidad» (1948: 162). La objetividad de Dios se corresponde con la corrupción y esclavitud de los humanos, concepción transcendental que refleja el espíritu de la época. Así, el resultado de la transición al cristianismo fue, dice Hegel, esencialmente negativo: se perdió la libertad de pensamiento y la razón cedió el lugar a la fe y la revelación; la moralidad se hizo equivalente a la imposición de las órdenes divinas, y los humanos se convirtieron en alienados de su verdadero ser y de Dios. Hegel describe el cristianismo en términos altamente negativos, aunque en sus conclusiones diferencia el cristianismo como institución (que él asocia con el asesinato y la infamia, 163) de las enseñanzas morales de Jesús.

En el ensayo «El espíritu del cristianismo y su destino» Hegel se muestra más comprensivo respecto al cristianismo, mientras que, como Copleston recalca, el judaísmo, con su deidad transcendental y su moralidad legalista, «aparece como el villano de la historia» (1963: 199). El Dios de Abraham, dice Hegel, estaba profundamente separado del mundo:

> La naturaleza no formaba parte de Dios; simplemente, Dios lo controlaba todo. Abraham, como opuesto al mundo terreno, no podía haber tenido un modo más elevado de ser que aquel que le otorgaba el apoyo de Dios. Además, a través de Dios, Abraham estableció una relación mediatizada con el mundo, el único tipo de vínculo con el mundo que para él era posible. Su Ideal subyugaba al mundo a sus pies, le daba tanto del mundo cuanto él necesitaba (1948: 187).

El Dios de Abraham significaba una relación de oposición y control en relación con el mundo natural. La divinidad de Dios, señalaba Hegel, estaba «enraizada en su condena de todo lo mundano», y Abraham quedaba como el «único favorito» de la deidad. Como en la filosofía mecanicista y kantiana, el espíritu y la naturaleza estaban alienados el uno del otro, y la relación entre Dios y los humanos y entre Dios y la naturaleza era de oposición y control. De una manera que anticipa los textos de los filósofos ecologistas posteriores, Hegel se muestra crítico con la ética baconiana implícita en la tradición judeocristiana (véase L. White 1975, Glacken 1970) y aboga por el «panteísmo del amor» que una el panteísmo griego con la libertad moral y la subjetividad propias de la filosofía del Kant. Ya en este ensayo de juventud, como destacan Copleston (1963) y Masterson (1973), Hegel se preocupaba fundamentalmente del tema de la alienación y la recuperación de la uni-

dad perdida. En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel afirma que el propio cristianismo alcanza esta unidad entre el espíritu infinito y el mundo finito.

A diferencia de la historia universal —que según Hegel atravesaba diversos estadios—, la conciencia religiosa, de acuerdo con Hegel, contiene tres fases esenciales que forman un movimiento triádico. A la primera fase o tipo de religión Hegel la llama religión de la naturaleza (*Die Naturreligion*). En este tipo de religión el espíritu no está disociado de la naturaleza, y Hegel niega que la magia sea la forma más «inmediata» de este tipo de religión. La religión china, la hinduista y la budista son para él formas más desarrolladas de esta fase y las describe como religiones de «substancia», un término que denota la esencia de lo que, para él, era su aspecto cosmológico o panteísta. Generalmente Hegel se muestra apático o crítico con respecto a las orientaciones místicas de aquellas religiones. Hegel creía que el sistema religioso de los sirios, persas (el zoroastrismo) y los egipcios indicaba de forma fragmentaria la concepción del espíritu que se desarrollaba independientemente de la naturaleza. En este estadio final de la religión natural, dice Hegel, «la emergencia del elemento espiritual de la subjetividad fuera de la naturaleza... aparece en un principio como un conflicto entre los dos ámbitos, un conflicto en el que todavía aparecen entrelazados el uno con el otro» (Hegel 1970: 203), una oposición que, por ejemplo, se refleja en el dualismo de la religión de los antiguos persas.

Esta concepción de la deidad evoluciona históricamente hacia el segundo estadio: las religiones de la *individualidad espiritual*. En esta fase se concibe al espíritu como un sujeto, como una deidad personal independiente del mundo natural. La tríada resultante —toda la filosofía de Hegel adopta la forma de modelos triádicos— está compuesta por las religiones judía, griega y romana, descritas respectivamente como las religiones de la subliminalidad, la belleza y la utilidad. En esas religiones, dice Hegel, se exalta a Dios como ser transcendental que permanece por encima del mundo finito de los humanos y de la naturaleza. Dios es la realidad última, y el mundo finito casi no obtiene reconocimiento.

En el último estadio de la religión, esta separación es al mismo tiempo anulada y preservada —*Aufgehoben*, según el célebre término de Hegel—. En la dialéctica de Hegel se niegan todas las verdades y, al mismo tiempo, se mantienen en una síntesis superior y, en términos del desarrollo de la conciencia religiosa, esta síntesis superior es la religión absoluta, es decir, el cristianismo. Porque en el

cristianismo, como religión revelada, se concibe a Dios como inmanente y transcendente. Hegel veía el cristianismo como el estadio final en el cual el espíritu se vuelve consciente de su existencia. Sin embargo, y significativamente, para Hegel el cristianismo expresaba la verdad absoluta sólo en cuanto modo de pensamiento sensitivo y representativo (*Vorstellung*); quedaba para la filosofía expresar esta misma verdad en forma de pensamiento conceptual. El conocimiento absoluto o perfecto es, para Hegel, el concepto del espíritu cósmico; la totalidad es un organismo cósmico que llega a conocerse a sí mismo a través de la conciencia humana. Es cuestionable que se pueda describir la filosofía de Hegel como un «cristianismo esotérico» (Stace 1955: 509); pero ciertamente sí que se la puede describir como una teología. Para Hegel, el universo, como dice Morton White, «es espiritual, tiene dirección; los hechos ordinarios, las acciones humanas, los cambios históricos y las instituciones se podrán captar una vez descubramos cómo están incorporados en ese organismo cósmico» (1955: 13). Se ve al cristianismo, en estos términos, como una forma racional de conocimiento que reconcilia el teísmo —«la elevación de lo espiritual a lo Eterno»— y la ciencia mecanicista que, aun teniendo conocimiento de las finitas y «variadas conexiones de las cosas», desconfía de la totalidad. Es cuestionable que el cristiano merezca el crédito de tal reconciliación, y resulta bastante equivocado y etnocéntrico por parte de Hegel definir el cristianismo como la «religión perfecta y absoluta» (para una mayor profundización en el tema de la filosofía de la religión de Hegel, véase Fackenheim 1967 y Reardon 1977).

La teología filosófica de Hegel supone un intento audaz de descubrir la naturaleza y la lógica del organismo cósmico en el proceso de su desarrollo. Una concepción tan encomiable no nos ayuda mucho a comprender sistemas religiosos específicos, puesto que, según la terminología de Hegel, ellos no son otra cosa que «momentos» en el desarrollo de la religión o del espíritu en general. De todas formas, de los textos de Hegel sobre religión surgen un número de cuestiones importantes.

Primero, Hegel arguye que no debemos rechazar superficialmente como «supersticiones, errores y engaños» cualesquiera creencias y ritos religiosos, o «valorarlos únicamente en cuanto representaciones de algún tipo de creencia religiosa». En vez de ello, debemos buscar su significado o verdad, «averiguar qué hay de *racional* en ellos» (Hegel 1970: 200).

Segundo, se concibe esta verdad históricamente, como parte de

un proceso cósmico. Hegel veía la religión como un fenómeno que obedecía a un modelo evolucionista de desarrollo. Aunque, de acuerdo con los conocimientos contemporáneos, su esquema evolucionista es insostenible, los comentarios de Hegel sobre diferentes religiones del mundo constituyen un análisis fundamental y penetrante, particularmente si tenemos en cuenta la insuficiente información acerca de religiones orientales que estaba disponible en su época. La interpretación de religiones específicas es sociológica e histórica al mismo tiempo, e incluso el esquema inequívocamente evolucionista que utiliza es mucho más iluminador y convincente que los modelos evolucionistas de Spencer y Frazer. Ciertamente, como ya se ha señalado, la filosofía de Hegel anticipa la filosofía holística y la perspectiva ecológica que emergerían a finales del siglo XIX como intentos de ir más allá del paradigma mecanicista (véase Whitehead 1926; Collingwood 1945; Morris 1981a).

Finalmente, aunque el pensamiento de Hegel se exprese en términos espirituales y otorgue un lugar central en su metafísica a la conciencia subjetiva y a la actividad humana, Hegel fue un pionero de la interpretación naturalista de la religión y la cultura. Como señala Masterson, «las más diferentes formas de ateísmo contemporáneo tales como el marxismo, el positivismo y el existencialismo no son simples reacciones contra la filosofía del espíritu de Hegel, sino refinamientos progresivos más profundos de un ateísmo subyacente, aunque no explícitamente reconocido, en la filosofía de Hegel» (1973: 66).

La esencia de la religión

Hay muchos intelectuales que, sin llegar a ser unos pensadores originales, pueden, sin embargo, como señala Isaiah Berlin, tener una gran influencia sobre la historia del pensamiento (1963: 76). Son autores que tienen la suerte de «echar en el fuego un combustible acumulado durante mucho tiempo». Ludwig Feuerbach fue uno de esos autores que, junto a Hegel, proporcionó muchas ideas seminales a Marx y Engels.

Feuerbach fue un filósofo bávaro que comenzó su carrera académica como estudiante de teología protestante pero que, al entrar en la Universidad de Berlín, se convertiría en un discípulo entusiasta de Hegel, a cuyas clases asistiría con regularidad. Sin embargo, llegaría a rechazar tanto la teología cristiana como la fi-

losofía de Hegel, abogando explícitamente por un estridente materialismo ateo. Se suele presentar a Feuerbach como un hegeliano «joven» o de izquierdas: recuérdese que después de la muerte de Hegel sus seguidores se dividieron en dos grupos. Por un lado, estaban los hegelianos de derechas, representados por Karl Goschel y, en cierto sentido, también por el biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, que interpretó la filosofía de Hegel con un sesgo claramente teísta. En esta tradición el hegelianismo se hacía compatible con el cristianismo, ajustándose al famoso dictado de Hegel «todo lo que es real es racional», hipostasiando así la santificación y racionalidad del orden social vigente. Ellos tenían, además, una visión muy positiva del Estado prusiano y eran fundamentalmente conservadores.

En el otro lado había un grupo de intelectuales con inclinaciones radicales que hicieron una interpretación más panteísta de la filosofía de Hegel. Éstos resaltaban el indudable entusiasmo de Hegel por la Revolución francesa y señalaban que su filosofía dialéctica implicaba la transitoriedad esencial de todos los fenómenos culturales, y que lo real no tenía por qué equivaler a lo efectivo, sino que era un movimiento racional en el proceso del devenir. Además, los jóvenes hegelianos veían la filosofía de Hegel como intrínsecamente crítica y revolucionaria, como una reivindicación de un mundo mejor en el que la libertad humana sería concreta y genuina y en el que se superaría la oposición entre el individuo y el Estado. Como escribe Marcuse, la doctrina básica de Hegel prescribía que lo que los humanos piensan que es bueno, correcto y verdadero, debería objetivarse (uno de los términos favoritos de Hegel) en la organización real de su vida comunitaria e individual. La idea de que «mientras que la realidad no sea moldeada por la razón, no constituirá ninguna realidad» (Marcuse 1941: 11) era una premisa que guiaba a los jóvenes hegelianos. Pero sus críticas al orden vigente, como destaca Engels (1968), sólo eran indirectamente políticas. Sus críticas principales se expresaban en un formato teológico y, sobre todo, iban dirigidas contra el cristianismo. Conforme ellos forjaban sus críticas, se volvían más naturalistas, yendo más allá del panteísmo, hacia el ateísmo.

La obra *Vida de Jesús* (1835) de David Strauss significó en la práctica el primer impulso del movimiento de los jóvenes hegelianos. Strauss intentó interpretar el cristianismo en términos de la filosofía hegeliana y, al hacerlo así, llegó a rechazar cualquier visión teológica de la tradición bíblica. Los relatos del Evangelio eran, según él, mitos que debían ser interpretados en términos naturalis-

tas. Las autoridades consideraron el libro de Strauss radical y subversivo; ello no impidió que fuera criticado por otro joven hegeliano, Bruno Bauer, que llegó a expresar una extremista «filosofía de la crítica pura». Bauer, profesor de teología en la Universidad de Berlín, fue uno de los principales miembros del grupo que se autodenominó los «espíritus puros» (*Die Freien*), un grupo al que perteneció el joven Karl Marx. En sus escritos Bauer negaba la existencia histórica de Jesús y llegó a explicar los Evangelios cristianos no en términos de la filosofía de Hegel, ni en términos de la mitologización general de Strauss, sino como la expresión libre, poética, de la conciencia humana.

Pero fue el estudio de Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (1841) el que representó lo más independiente respecto a la fenomenología de Hegel y el documento de ese periodo que, exceptuando los propios escritos de juventud de Marx, perduró más. Si, como Paterson sugiere (1971: 25), los primeros años de la década de 1840 tomaron la forma de una investigación sobre la filosofía de Hegel, el estudio de Feuerbach originó un movimiento decisivo hacia un materialismo que por entonces estaba pasado de moda. Según el ensayo de Engels sobre Feuerbach, el libro no sólo alcanzó una amplia audiencia, sino que tuvo un importante «efecto liberador» sobre los radicales de ese periodo. Marx saludó su publicación con entusiasmo, porque «volvía a colocar al materialismo en el trono» (1968: 592).

Feuerbach se inspiró en Hegel, pero, como se desprende de su estudio de juventud *Critique of the Hegelian Philosophy* (1839), abandonó la perspectiva de la fenomenología de Hegel a una edad temprana, ya que en ese estudio argüía que la filosofía de Hegel era mera teología disfrazada. Feuerbach aceptaba la etiqueta de idealista, pero para él esto solamente significaba la creencia en el futuro histórico y una resistencia a ver los límites del pasado y del presente como los límites de la humanidad. No obstante, en términos filosóficos, argumentaba que su perspectiva estaba en «oposición directa» a la filosofía de Hegel, puesto que era fundamentalmente práctica y materialista. Como Hobbes y Diderot en sus primeras épocas, él pensaba que el sujeto humano era un ser natural, y abogaba por una aproximación empírica a la realidad. Feuerbach decía sucintamente en el prefacio de su estudio que su filosofía tomaba «como principio, no la substancia de Spinoza ni el *ego* de Kant y Fichte ni tampoco el Absoluto de Schelling... [y] Hegel, es decir, ningún ser conceptual meramente abstracto, sino un ser real —el *hombre*—. Su principio es positivo y real en el grado más alto.

Genera pensamiento desde lo opuesto al pensamiento: desde la existencia, desde los sentidos».

«Detesto ese idealismo», escribió, «que separa al hombre de la naturaleza.» Y continúa: «A este respecto, apelo a los propios sentidos para que testifiquen la verdad de mis análisis y mis ideas». La filosofía de Feuerbach comienza con un predicado simple: «Yo soy real, un ser material y sensitivo; sí, la totalidad de mi cuerpo es el *ego*, mi propio ser». Feuerbach contemplaba su filosofía como una «nueva» perspectiva, lo que demuestra hasta qué punto la filosofía alemana había estado dominada por las perspectivas idealistas de Schelling y Hegel ya que, como destaca Passmore, el materialismo es casi tan antiguo como la misma filosofía (1957: 35).

El estudio de Feuerbach *La esencia del cristianismo* está dividido en dos secciones: la primera parte trata específicamente de la esencia de la religión; la segunda parte tiene una función negativa y consiste en una crítica de la teología cristiana.

En el capítulo introductorio Feuerbach se centra en lo que considera la «naturaleza esencial» del hombre; ésta es la autoconciencia, lo que diferencia a los humanos de los otros animales, lo que conlleva el reconocimiento de que los individuos son conscientes de sus limitaciones naturales. Sin embargo, sugiere Feuerbach, una persona «puede tornarse consciente de sus límites, su finitud, sólo cuando percibe la perfección y la infinidad de su especie como un objeto del sentimiento, de la conciencia, o como una conciencia pensante» (1957: 7). La conciencia de la finitud no es, por consiguiente, otra cosa que la conciencia que el hombre tiene de su naturaleza finita y de las perfecciones del ser humano. El hombre existe para pensar, para amar, para desear —una trinidad divina existente en los humanos y que está por encima de la persona individual—. Pero, continúa: «La Razón, la Voluntad, el Amor, no son poderes que el hombre posea, porque él no es nada sin ellos; él es lo que es solamente por ellos: ellos son los elementos constitutivos de su naturaleza» (pág. 3).

Cada persona como ser humano individual reconoce sus límites y dependencias con respecto al mundo natural, pero también existe el reconocimiento de la infinitud de la especie humana. Los humanos tienen una «vida bidimensional», no meramente como seres individuales (a los que parece que Feuerbach relaciona con la existencia natural), sino también como pertenecientes a una especie. Los humanos son a la vez «Yo y tú» y su «esencia» es el ser más real. El espíritu (*Geist*) de Hegel ha sido reemplazado por la «esencia» de los hombres.

Esta concepción de la esencia natural del hombre está directamente relacionada con la interpretación que.hace Feuerbach de la *religión*. Su teoría se puede expresar mejor, creo yo, a través de la selección de algunas citas extraídas de su estudio, muchas de las cuales son memorables.

> La religión es la forma de autoconocimiento más antigua y también más indirecta. En todo el mundo la religión precede a la filosofía... Antes de que la encuentre dentro de sí, el hombre ve a la naturaleza *desde fuera de sí*. En primer lugar contempla su propia naturaleza como si fuera otro ser. La religión es la condición infantil de la humanidad; pero el niño ve su naturaleza —humana— fuera de sí mismo... El ser divino no es nada más que el ser humano, o mejor, la naturaleza humana purificada, liberada de los límites del *hombre natural*, hecha objetiva —por ejemplo, contemplada y reverenciada como otra, un ser distinto (1957: 13-14).

> El «espíritu infinito», a diferencia del finito, no es más que consecuencia de la inteligencia desprendida de los límites de la individualidad y de la corporeidad —la individualidad y la corporeidad son inseparables— la inteligencia para sí misma y en sí misma (pág. 35).

> Dios es la autoconciencia del hombre liberada de todos los elementos discordantes; el hombre se siente a sí mismo libre, feliz, bendecido en su religión... El ser divino es la subjetividad pura del hombre liberada de todo lo demás, de cualquier ámbito objetivo, relacionada sólo consigo misma, disfrutando sólo de sí misma, venerándose sólo a sí misma —su yo más subjetivo e íntimo (pág. 98).

El estudio de Feuerbach plantea una serie de cuestiones importantes. Primero, que ve la antítesis entre lo divino y lo humano como «completamente ilusoria», puesto que la religión en sí misma no es más que la expresión fantástica del ideal humano de vivir a través del amor, la libertad y la razón. Esta distinción refleja únicamente la antítesis entre la naturaleza humana en general y el individuo humano en particular (pág. 14). En el esquema dualista de Feuerbach, éste es un cisma que nunca podrá ser reconciliado.

Segundo, se ha de entender la religión en términos de su psicogénesis, desde la propia naturaleza humana. Para Feuerbach existe una relación inversa entre los atributos de la deidad y los propios de los humanos y del mundo finito. Lo que los humanos se niegan a sí mismos lo atribuyen a Dios: «Cuanto más vacía sea la vida, más pleno y concreto será Dios. El empobrecimiento del mundo real y el enriquecimiento de Dios es una ley. Solamente los

hombres pobres tienen un Dios rico. Dios emana de un deseo; la necesidad que el hombre siente... es Dios» (pág. 73). El énfasis en la deidad de Dios conlleva la corrupción radical del mundo y de la naturaleza humana; por otro lado, el «sentimiento desconsolado del vacío» necesita un Dios del amor.

Tercero, al ver la religión como una «imagen proyectada» de la naturaleza esencial del hombre, Feuerbach criticaba las ilusiones, falsedades y contradicciones de la religión y la teología. La religión implica la alienación de los individuos respecto de su ser auténtico, de su ser como especie. Él creía que para conocer la verdadera esencia de la religión, había que reducir la teología a antropología. Pero esto no implicaba que la religión fuese un absurdo o pura ilusión. La «religión», escribe, «es el sueño de la mente humana. Pero ni siquiera en los sueños nos encontramos en el vacío o en el cielo, sino en la tierra, en el ámbito de la realidad». Su metodología consiste en transformar la religión tal como aparece en la imaginación, en la religión tal como es en la realidad; y la realidad, para Feuerbach, es el «ser especie» como una esencia idealizada.

Finalmente, aunque Feuerbach interpreta las creencias cristianas y los sacramentos en términos de un crudo materialismo —los ritos del bautismo y de la eucaristía, por ejemplo, eran para él como una celebración de las cualidades naturales del agua, el pan y el vino— no se puede calificar su filosofía como estrictamente empirista. Efectivamente, si bien Masterson ha llamado la atención sobre el humanismo naturalista «mundocéntrico» que representaba la filosofía de Feuerbach (1973: 79), autores anteriores como Stirner y Engels fueron extremamente críticos con el tono idealista del trabajo de Feuerbach. El anarquista individualista Max Stirner, quien también fue un joven hegeliano y un importante, aunque no reconocido, precursor del existencialismo, escribió una severa crítica del tipo de humanismo que Feuerbach, junto con Bruno Bauer, representaba (1973). La «humanidad», sentenció polémicamente Stirner, «no tiene más realidad que el espíritu de Hegel o la sociedad. No son otra cosa que fantasmas, abstracciones dogmáticas». «Tú eres algo más que un ser humano», escribió Stirner, «eso sólo es una idea, pero tú eres corpóreo. ¿Supones que algún día te podrás transformar en un ser humano?» (1973: 126). Muchas de las críticas de Stirner al «liberalismo humanista» fueron adoptadas por Marx, quien, a su vez, criticó severamente el individualismo sin compromiso de Stirner. Pero la principal crítica de Stirner a Feuerbach se centraba en el énfasis que este último ponía en el amor y la caridad, pues suponían una mera seculariza-

ción del altruismo cristiano (véase Paterson 1971; Reardon 1977: 137). Engels elaboró críticas igualmente afiladas contra el humanismo de Feuerbach. Según él, Feuerbach, quien en cada página de *La esencia del cristianismo* propaga la sensualidad, la absorción en lo concreto y la realidad, siempre que habla sobre el «hombre» y las relaciones humanas se torna automáticamente un idealista. El «hombre» de Feuerbach es una abstracción, una concepción moral que emana, como si de una larva se tratase, del dios de las religiones monoteístas. La teoría de la moral de Feuerbach

> está diseñada para acoplarse a *todos* los periodos, *todos* los pueblos y todas las condiciones y, precisamente por eso mismo, nunca es aplicable a ningún lugar concreto... Él se apega ferozmente a la naturaleza y al hombre; pero la naturaleza y el hombre resultan meras palabras. Es incapaz de decirnos nada definitivo, ya sea sobre la naturaleza real o sobre los hombres reales... El culto al hombre abstracto, que formaba el núcleo de la nueva religión de Feuerbach, tuvo que ser sustituido por la ciencia de los hombres reales y de su desarrollo histórico (Engels 1968: 607).

Como Comte, Feuerbach esperaba erigir una «religión de la humanidad» basada en el amor, la sabiduría y la justicia en lugar de lo que consideraba las ilusiones y fantasías de la religión. Esperaba reconciliar lo finito y lo infinito en términos de una «reconciliación social y vívida del hombre limitado e individual con la perfección absoluta de la especie humana» (Masterson 1973: 79). Así, aunque Feuerbach era crítico con Hegel por su alegada «separación» de la humanidad de la naturaleza, su propia «reconciliación» no se apoya en ninguna referencia a la historia humana o a la naturaleza. Hegel, por el contrario, a pesar de idealizar la cultura como espíritu (*Geist*), veía la actividad humana en sí misma como un medio que reconciliaba la infinitud y la razón con el mundo objetivo. No nos puede extrañar entonces que Engels considerara superficial la filosofía de Feuerbach en comparación con la de Hegel.

A pesar de sus limitaciones, la filosofía de Feuerbach fue importante en dos sentidos. El primero es que tuvo una influencia directa sobre Marx. El otro es que ha tenido una influencia indirecta sobre una serie de autores que, dentro de la tradición existencialista, intentaron conservar el *ethos* de la tradición judeocristiana sin su fe y su humanismo sin su teísmo. Los textos de socialistas humanistas como Erich Fromm y Martin Buber están claramente dentro de la tradición de Feuerbach (Fromm 1949, Buber 1947).

Marx: su vida y su obra de juventud

El más célebre de todos los jóvenes hegelianos fue, sin embargo, Karl Marx, un revolucionario e intelectual que difícilmente necesita presentación. En términos históricos él es algo así como un coloso. En un reciente texto introductorio, Peter Singer (1980) dice que, por su impacto en la escena mundial, es comparable a Jesús y a Mahoma puesto que las vidas de millones de personas se han visto profundamente influidas por su legado; Callinicos señala que Marx ha sido uno de entre unos pocos pensadores que han cambiado fundamentalmente la forma en que vemos el mundo: Marx está en el mismo plano que Aristóteles, Copérnico, Newton, Darwin, Freud y Einstein (1983b: 7). Siendo así, es difícil aproximarse a Marx de una forma exenta de preconcepciones porque, como Weber y Durkheim, ha sido objeto de una literatura exegética y crítica muy rica. De hecho, los sociólogos contemporáneos suelen considerar a estos tres autores como los ancestros fundadores de la disciplina. Sin embargo, como ha indicado Josep Llobera, hasta la segunda mitad de los años cincuenta la sociología académica no ha comenzado a reconocer a Marx (1981: 233) a pesar de que, como muchos han señalado, su espíritu estuviese rondando desde hacía mucho tiempo. Giddens (1971) recompone con maestría esta noción de un triunvirato fundador de la teoría social. Pero, como las comunidades tribales, la sociología está continuamente reescribiendo su historia, y, por un proceso de «amnesia estructural», la relevancia teórica de autores reconocidos una década antes —Comte, Spencer, Le Play, Simmel y Pareto— después se olvida o pasa de moda.

Cuando se discute la obra de Durkheim, Marx y Weber suelen predominar dos tipos de interpretaciones que, aunque aparentemente contradictorias, ambas tienen cierta validez. Una de ellas enfatiza las similitudes entre las perspectivas de estos tres autores: los tres van más allá de los dualismos inherentes al pensamiento de comienzos del XIX. En cierto sentido ellos intentaron superar la oposición entre el positivismo y el idealismo, y articular una teoría social que fuese al mismo tiempo científica y humanista, preocupada por el significado y por el análisis. Podemos hacer nuestras las palabras de R. H. Brown: «Los fundadores de la sociología moderna montaban en dos caballos a la vez y cada uno salía galopando en direcciones opuestas. El esfuerzo que Marx, Weber y Durkheim realizaron para domar sus monturas ahora nos resulta instructivo. El trabajo de Karl Marx es uno de los principales in-

tentos de crear una región intermedia entre el subjetivismo romántico y el positivismo reduccionista» (1978b: 16).

No obstante, a diferencia de otros autores (por ejemplo, Avineri 1968), Brown sostiene que, en realidad, Marx nunca instituyó una síntesis entre su teoría de la praxis revolucionaria y su sociología de la causalidad estructural. Según Brown, la resolución de los problemas humanísticos y deterministas del trabajo de Marx quedó como un proyecto inacabado. Creo que esta conclusión es cuestionable, pero lo importante aquí es resaltar la existencia de un territorio común entre las perspectivas de Marx, Weber y Durkheim, y el hecho de que el paradigma humanista científico procede en gran medida de Hegel.

El otro tipo de interpretación destaca el contraste y diferencia fundamental entre el pensamiento social positivista y «burgués» (Comte, Weber, Durkheim) y el marxismo, y asocia la sociología académica a la escuela neokantiana (véase Marcuse 1941, Shaw 1972). Creo que estos contrastes y diferencias no carecen de cierto fundamento, ya que Marx estaba firmemente dentro de la tradición hegeliana. No obstante, como ha señalado Tom Bottomore (1984: 3), la relación entre la sociología académica y el marxismo es compleja, porque ninguna de estas tradiciones es uniforme. No se puede afirmar, sin problematizarlo antes, que Durkheim y Weber sean positivistas (Hirst 1975); el desarrollo de la sociología ha ido variando, con varias aproximaciones contrastantes. Además, el propio marxismo, como veremos más adelante, se ha dividido en dos tendencias diferentes y el marxismo «científico» siempre ha tenido un sesgo fuertemente positivista.

Karl Marx nació en 1818 en Trier, una ciudad alemana de Renania. Era un área anexionada por Francia durante las guerras napoleónicas; las ideas de la Ilustración y de los socialistas utópicos franceses habían pasado, pues, por allí. Marx procedía de un ambiente judío, muchos de sus familiares fueron rabinos, y él creció y se educó en un hogar de clase media próspero y confortable. Cuando tenía diecisiete años fue a la Universidad de Bonn a estudiar derecho, pero pronto se interesó por la filosofía, hasta que se mudó a Berlín en 1836. Allí se enfrascó en el estudio de los textos de Hegel y parece que aceptó la filosofía hegeliana como si de una conversión religiosa se tratara. Después de acabar su tesis doctoral —sobre las filosofías materialistas de Demócrito y Epicuro— no pudo encontrar un puesto como profesor de universidad, tal como él esperaba, y se hizo periodista. A finales de 1843 se mudó a París, poco después de haberse casado con Jenny von Westphalen, una

amiga de la infancia e hija de un aristócrata local que había introducido al joven Marx en las ideas progresistas del Iluminismo. En París, Marx comenzó a asociarse con muchos radicales y socialistas que vivían en la ciudad, y entabló amistad con varios jóvenes hegelianos —Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner—. También entabló amistad intelectual con Proudhon y Bakunin; posteriormente, les criticaría a todos ellos en un tono muy duro. En agosto de 1844 conoció a Friedrich Engels, hijo de un industrial alemán, que se habría de convertir en su colaborador y amigo durante toda su vida. Durante su estancia en París, Marx escribió una crítica a la filosofía política de Hegel y comenzó un estudio profundo sobre Adam Smith, David Ricardo y otros economistas políticos. Estos estudios, junto con sus primeras reflexiones sobre Hegel y el comunismo, constituyen lo que posteriormente se han conocido como *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844), los cuales, como señala McLellan (1973: 105), fueron los primeros borradores de un trabajo más amplio sobre el sistema capitalista que apareció, revisado y ampliado, en 1867 con el nombre de *El capital*. En febrero de 1845 Marx se trasladó a Bruselas, donde permaneció durante tres años encontrándose y escribiéndose regularmente con Engels. Juntos escribieron una larga crítica a los hegelianos de izquierdas, *La ideología alemana* (1846), para la cual no pudieron encontrar un editor y el propio Marx escribió otro trabajo polémico (1847) atacando al escritor anarquista francés Proudhon. Estos dos hombres también participaron activamente en política, particularmente en la fundación de la Liga Comunista, de la cual Marx fue presidente. La liga, una organización abiertamente revolucionaria, era la continuación de la Liga de los Justos, una secta secreta conspiratoria relacionada con los socialistas Weitling y Blanqui, y que en Francia había sido ilegal. A Marx y Engels les pidieron que redactaran en un lenguaje simple las doctrinas de la Liga Comunista, dando como resultado el famoso *Manifiesto comunista*. Publicada en 1848, esta obra ofrece una visión a la vez sucinta y clásica de la teoría de Marx. Con las luchas y los movimientos revolucionarios que se sucedían por toda Europa, Marx intentó, como editor de la revista radical *Neue Rheinische Zeitung* (Nueva Gaceta Renana), continuar sus actividades políticas. Pero las fuerzas reaccionarias prevalecieron y Marx fue expulsado, no sólo de Bruselas, sino también de Alemania. En agosto de 1849 fue a Londres, esperando que su exilio fuera breve, pero permaneció allí hasta el final de sus días, viviendo de sus actividades periodísticas y de la generosidad financiera de su amigo Engels.

Los últimos años de su vida estuvieron marcados por las dificultades financieras y la tragedia personal. En 1864 jugó un papel de liderazgo en la fundación en Londres de la Asociación Internacional de Trabajadores, pero no puede decirse que estuviese políticamente activo durante sus largos años de exilio. La mayor parte de su tiempo y energías las dedicó a la compilación de material y a la redacción de su obra maestra, *El capital*, cuyo primer volumen fue publicado en 1867. Entre 1857 y 1858 escribió un borrador inicial del estudio con el título de *Crítica de la economía política (Grundrisse)*, la mayor parte del cual permaneció sin publicar mientras vivió.

El famoso prefacio a la *Crítica de la economía política*, una descripción breve pero convincente de su concepción materialista de la historia, fue publicado en 1859. La primera traducción inglesa de la publicación original alemana de *El Capital* no apareció hasta 1887. Durante sus últimos años Marx padeció constantes enfermedades, y cuando murió en 1883 lo hizo en unas circunstancias trágicas, porque sobrevivió a las muertes de su esposa y su hija Jenny. (Para consultar buenos estudios de la vida y obra de Marx, véase Berlin 1963 y McLennan 1973.)

Queda fuera del alcance del presente estudio ofrecer una descripción siquiera breve de la teoría social y política de Marx (existen, de todas formas, varios estudios que discuten detalladamente las teorías de Marx: Lichtheim 1961, Avineri 1968, Lefebvre 1968 y Kolakowski 1981). En lugar de eso me detendré en algunos textos claves y exploraré los textos de Marx sobre religión —aunque casi no escribió específicamente sobre temas religiosos— y su concepción general de la vida social.

Se suele decir que el logro esencial de Marx consiste en haber criticado a la vez que sintetizado tres corrientes del pensamiento europeo. Como escribía Lenin: «Marx era un genio que continuó y consumó las tres principales corrientes ideológicas del siglo XIX, representando a los tres países más avanzados de la humanidad: la filosofía clásica alemana, la economía política clásica inglesa y el socialismo francés» (Callinicos 1983b: 40). Marx sometió a las figuras más representativas de esas tres corrientes de pensamiento —Hegel, Ricardo y Proudhon— a una penetrante crítica; pero, a diferencia de algunos marxistas, se mostró igualmente receptivo para con sus aspectos positivos y dejó que influyeran en su propio pensamiento. En una reciente discusión sobre una de las corrientes que forman el «triple origen» del marxismo (el socialismo francés) Hobsbawm llega a la conclusión que ninguno de los socialis-

tas franceses (Saint-Simon, Fourier, Proudhon) ejerció ninguna influencia significativa sobre la formación del pensamiento marxista (1982: 15). Marx y Engels pensaban de otra manera y aceptaron la validez de algunas de sus críticas al capitalismo y a la propiedad privada.

Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 no sólo representó, como McLellan señala, un primer borrador de *El capital*, sino también una amplia síntesis inicial de las «tres fuentes» del marxismo. Se centra en una serie de conceptos clave —capital, trabajo, comunismo, alienación y «ser especie»— que reflejan las influencias combinadas de Hegel, Feuerbach y Adam Smith. En las notas de esos manuscritos y de otros escritos de Marx del mismo periodo se plantean una serie de temas que o bien se desarrollarán posteriormente con más profusión o formarán un premisa subyacente en sus textos de madurez.

En primer lugar, el joven Marx acepta las premisas básicas de la filosofía hegeliana; él mismo escribe:

> Lo más excepcional en la fenomenología de Hegel y su producto final —es decir, la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— es... primero, que Hegel concibe la autogénesis del hombre como un proceso, concibe la objetivación como una pérdida del objeto, como una alienación y como una transcendencia de esta alienación; que él capta así la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo —verdadero, puesto que hombre real— como el producto del *propio trabajo* del hombre (1959: 140).

Muchos años después, Engels llamaba la atención sobre la importancia de esta perspectiva dialéctica que él y Marx sostenían. El gran mérito de la filosofía de Hegel, escribió, era que «por primera vez se concebían y representaban la totalidad de los aspectos naturales, históricos y espirituales del mundo como un proceso de transformación y desarrollo constante y se hacía un esfuerzo por mostrar el carácter orgánico de este proceso» (Marx y Engels 1968: 408). Callinicos señala que Marx compartía la estructura característica de la dialéctica hegeliana (1983a: 42).

Conviene insistir en que Marx nunca dejó, como su mentor, de ser un pensador dialéctico que pagaba tributo a la grandeza intelectual de Hegel. Decir que Hegel fue un «mono» colgado del cuello de Marx (Harris 1980: 145) o que Marx realizó un salto de la ideología a la ciencia al renunciar a la dialéctica hegeliana (Althusser 1969) es tener una mala interpretación de la relación entre Hegel y Marx. La dialéctica hegeliana, escribió Marx, en su forma ra-

cional nos permite darnos cuenta de que todas las formas históricas son efímeras; aquí radica su verdadera naturaleza crítica y revolucionaria. Pero Marx pensaba que la filosofía de Hegel limitaba y reprimía una «crítica oculta» y, de esta manera, se hacía mistificadora. En en prefacio de la segunda edición de *El capital* (1873), escribió:

> Aunque en las manos de Hegel la dialéctica se convirtió en mistificación, debemos admitir que él fue el primero en exponer la forma de su movimiento de una manera comprensiva y totalmente consciente. En los textos de Hegel la dialéctica está del revés, debemos ponerla de nuevo en su orden correcto si queremos descubrir el núcleo racional que permanece escondido debajo del embalaje de la mistificación (1957).

Resulta muy equivocado interpretar estas palabras, y la filosofía de Hegel en general, en términos de la vieja oposición entre idealismo y materialismo, que el propio Hegel ya se había propuesto transcender. Cuando autores como Callinicos escriben que la visión de Hegel sobre la naturaleza era como un «autoextrañamiento del espíritu» (1983a: 98) y Singer dice que él otorgaba la primacía ontológica a la mente sobre la naturaleza y que hablaba del «objetivo de la historia como la liberación de la mente de todas las ilusiones y grilletes» (1980: 41), demuestran que no entienden a Hegel en absoluto. Piensan en el *Geist* de forma teísta, como si fuese algún tipo de espíritu creador, mientras que para Hegel el espíritu (la cultura) era inherente al mundo. La noción hegeliana de una «unidad original» del Ser hace que tal interpretación —que procede de Engels— sea insostenible. Lo que preocupaba a Marx era que para Hegel el sujeto de la historia era el espíritu y no el ser humano; en cierto sentido, la cultura resultaba personificada. Además, él puso demasiado énfasis en la conciencia, ignorando, o como mínimo descuidando, la interacción activa entre el hombre y la naturaleza. Marx pensaba que para Hegel la oposición entre el espíritu (cultura) y la naturaleza estaba «dentro del propio pensamiento» y que «la humanidad de la naturaleza» aparecía como el producto de un espíritu abstracto. Marx cuestionaba este tipo de filosofía por su mistificación y, siguiendo la perspectiva materialista de Feuerbach, proclamaba que los seres humanos eran los sujetos de la historia, y postulaba una definición del ser humano como «ser especie». De hecho, Marx consideraba a Feuerbach como el único filósofo que había adoptado una visión seria y crítica de la dialéctica hegeliana. Por lo tanto, de ninguna forma podemos pensar en Marx como una simple «inversión» de la filosofía de Hegel

(vista ésta como idealismo puro) porque ello equivaldría a atribuir a Marx un crudo materialismo. La transición de Hegel a Marx es, más bien, como han sugerido Marcuse y Lefebvre, un movimiento hacia un orden diferente de verdad. Todas las categorías económicas y sociales de Hegel son conceptos filosóficos con connotaciones religiosas, mientras que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas (Marcuse 1941: 258). (Véase Hook 1962, Colletti 1973 y Rose 1981 para otras interpretaciones de las relaciones entre Hegel y Marx.)

En segundo lugar y en relación con el punto anterior, Marx ofrece en los manuscritos de París una definición de la especie humana. Al hacer esto Marx se basaba en el concepto de «ser especie» de Feuerbach, si bien le dotaba de un contenido enteramente nuevo. Esencialmente, la concepción de Feuerbach de los seres humanos denotaba una relación pasiva con el mundo; además, dotaba al concepto de «hombre» de una dimensión ética. Por el contrario, Marx definía los seres humanos no en términos de su auto-conciencia ni en términos de su pasividad o de sus atributos éticos, sino más bien en términos de su relación esencialmente activa con el mundo natural. Marx consideraba que su concepción era «naturalista» o «humanista» y, significativamente, la diferenciaba tanto del idealismo como del materialismo, sugiriendo que su perspectiva constituía «al mismo tiempo la verdad unitaria de ambos»:

> El hombre es directamente un ser *natural*. Como ser natural y como ser vivo natural está, por una parte, dotado de los poderes naturales de la vida —es un ser natural *activo*—. Por otro lado, como ser natural, corpóreo, sensitivo y objetivo es una criatura *que padece*, que está condicionada y limitada, al igual que los animales y las plantas... y debido a que siente lo que padece, él es un ser *sensible*. Pero el hombre no es meramente un ser natural; es un ser natural *humano*. Es decir, es un ser para sí. En consecuencia es un ser de una *especie* y tiene que confirmarse y manifestarse a sí mismo en su ser y en su conocer. Por lo tanto, los objetos *humanos* no son objetos naturales tal como ellos se presentan inmediatamente, ni el sentido humano es lo que inmediatamente es... Ni tampoco la naturaleza está subjetiva u objetivamente dada directamente de forma adecuada al ser *humano* (1959: 144-146).

Casi cien años antes de la antropología cultural, Marx estaba sugiriendo que no se podía considerar la cultura como algo natural o dado, ni era el mundo natural por sí mismo directamente accesible a la sensibilidad humana. Para Marx, como para Hegel, lo esen-

cial era la mutua interdependencia entre el hombre como ser histórico y la naturaleza. Marx combina así el énfasis materialista de los pensadores iluministas y de Feuerbach con el énfasis espiritual (cultural) del idealismo de Hegel. Los humanos son, al mismo tiempo, seres naturales y sociales. Pero Marx, al igual que Hegel, focaliza el aspecto interaccional; así, lo que se denomina historia universal no es «nada sino el desarrollo del hombre por el trabajo humano y su influencia sobre la naturaleza» (1959: 106). Como dice Callinicos, «concebir la naturaleza humana como constituida por un redireccionamiento activo, una relación transformadora con la naturaleza a través del proceso de trabajo es propio del pensamiento de Marx» (1983a: 40). No sorprende que cuando se publicaron los manuscritos (en 1932) ejercieran una influencia notable en socialistas humanistas y existencialistas como Erich Fromm.

Al poner el énfasis en las relaciones de producción, Marx está ofreciendo una ética prometeica: la idea de que los humanos se crean a sí mismos en oposición a —y a través del control y la dominación de— la naturaleza. Se suele decir que esta teoría expresa la «arrogancia» del humanismo y de la perspectiva baconiana del «hombre contra la naturaleza». Ciertamente, ha habido autores que han sostenido que Marx nunca se diferenció de la filosofía dialéctica y moral del Iluminismo (Baudrillard 1975; véase Adorno y Horkheimer 1973: 3-42: Ehrenfeld 1978: 250). En cierto sentido es cierto, pero estas críticas suelen ignorar completamente que Marx, siguiendo a Hegel, intentó integrar en su teoría las perspectivas y valores aportados por románticos como Schiller y Goethe. El modelo marxiano de la actividad humana fue, al mismo tiempo, artístico y económico, y la relación humana con la naturaleza que él postulaba era a la vez estética e instrumental. Callinicos expresa de nuevo correctamente la orientación marxiana cuando señala que Marx «resituó esta tradición del humanismo estético [de la literatura romántica europea] dentro de una teoría materialista de la historia que comenzaba por el proceso de trabajo» (1983a: 40). Al resaltar la necesidad de superar la alienación entre el espíritu (la cultura humana) y la naturaleza, tanto Hegel como Marx anticiparon, creo yo, las principales premisas del movimiento ecológico que emergería un siglo después (véase Dubos 1980). También se plantea la cuestión de la ausencia del concepto de «ser especie» en los escritos posteriores de Marx. No parece que se deba a que Marx sustituyera la perspectiva humanista de su juventud por una visión científica madura, evidenciada en su análisis del capital. Al deses-

piritualizar la dialéctica hegeliana, Marx concebía al sujeto humano como un ser activo y productivo, constituido históricamente por su propia interacción con la naturaleza. De todas formas, para él no era un concepto explicativo —de ninguna manera puede describirse a Marx como un individualista metodológico— sino una premisa que subyacía en todos sus textos. Para Marx la historia no era un «proceso sin sujeto» (Althusser 1972: 78); pero tampoco postuló un sujeto transhistórico. La vida social es una creación de la productividad humana y es fundamentalmente histórica.

En tercer lugar, los manuscritos de París exponen la filosofía inicial de Marx, en particular la crítica al empirismo —la teoría que se originó con Locke y Bacon y que afirma que el conocimiento se basa en la observación y la experiencia sensorial, y que las teorías científicas se construyen a través de interferencias inductivas (véase Chalmers 1978: 113-115)—. Marx cuestiona la validez de esta teoría en las ciencias sociales. Es interesante notar que, aunque Marx use a Feuerbach para criticar el idealismo de Hegel, también utiliza a Hegel para criticar el empirismo de Feuerbach y de los economistas políticos ingleses. Callinicos apunta a Marx como iniciador del proceso, continuado por Nietzsche y Freud, que vendría a socavar drásticamente la noción de la razón como *teoría*, de la contemplación desinteresada de una realidad objetiva (1983a: 155). Pero, en realidad, había sido Hegel quien había iniciado este proceso con sus críticas al empirismo, críticas que más tarde Marx retomaría y desarrollaría. En su ensayo sobre «el trabajo alienado» Marx cuestionó los análisis de los economistas políticos. Marx escribió: «La economía política parte del hecho de la propiedad privada, pero no nos la explica. En general, expresa las fórmulas abstractas, el proceso material en el que la propiedad privada ya está dada, y esas fórmulas se toman por *leyes*. Pero la economía política no comprende esas leyes» (1959: 64).

En *El capital*, siguiendo de nuevo la tendencia del pensamiento de Hegel, Marx desarrolla este contraste entre la estructura interna, subyacente, del modo capitalista de producción y su superficie aparente. Critica las teorías de los economistas políticos que veían las relaciones de producción burguesas como «leyes naturales independientes de la influencia del tiempo».

Marx es igualmente crítico con el materialismo de Feuerbach y en sus célebres «Tesis sobre Feuerbach» (1845) tilda de estático e ahistórico su naturalismo debido a que, para Marx, el mundo natural no aparece simplemente dado a la experiencia de los sentidos. Para Marx:

El principal defecto de todo el materialismo existente hasta ahora (incluido el de Feuerbach) es que ha concebido las cosas (la realidad, las sensaciones) en la forma del objeto o de la contemplación, pero no subjetivamente, como actividad humana sensible y práctica. Ocurrió incluso que el lado *activo* no fue desarrollado por el materialismo sino por el idealismo, aunque sólo fuera de forma abstracta, ya que, como es sabido, no reconocía la actividad sensitiva, real como tal (Marx y Engels 1968: 28).

Al negarse a tomar lo empíricamente dado en sus propios términos, Marx transciende no sólo la oposición entre el idealismo y el materialismo, sino también entre el empirismo y el racionalismo. Siguiendo una vez más la tradición hegeliana, Marx no aboga ni por una descripción puramente empírica (o generalizaciones inductivas basadas en ella, que equivaldrían a construir una casa sobre cimientos tambaleantes) ni por una imposición de conceptos o esquemas preconcebidos sobre los hechos existentes, ya sea para ordenarlos o para analizarlos. Leer *El capital*, tal como hacen algunos marxistas contemporáneos, como si fuese un catecismo teórico aplicable universalmente, es un tipo de empresa escolástica y ahistórica que resulta bastante ajena al tono del pensamiento de Marx. Marx siempre parte de datos empíricos, ya sean textos de otros autores o algún tipo de realidad social dada y, como Maurice Bloch ha señalado, Marx nunca expresó ningún desdén por el conocimiento empírico. Así, en *El capital* comienza su investigación social con una comprensión interpretativa. Pero, como dice Callinicos, Marx «se negó a considerar la actividad intencional por su apariencia porque para él la explicación de la necesidad debía pasar necesariamente por la inmersión en la esencia interna que está debajo de la superficie observable de las cosas... y porque Marx creía que existía una discrepancia sistemática entre la forma en que los individuos percibían el modo de producción capitalista y su trabajo real». Callinicos cita la famosa frase de Marx: «Toda ciencia sería innecesaria si la apariencia superficial de las cosas coincidiese con su esencia» (1983a: 105).

Marx tenía así una concepción dialéctica y realista de la ciencia, y aunque creía firmemente en la unidad metodológica de las ciencias, era escéptico con las explicaciones de la vida social formuladas en términos de leyes mecánicas o naturales, tal como solían hacer los darwinistas sociales (véase Keat y Urry 1975: 96-118; Callinicos 1983a: 96-113).

En cuarto lugar, un tema que está latente en los manuscritos es el concepto de alienación que, una vez más, Marx extrae de Hegel,

y que ahora recibe sustancia histórica. Feuerbach había empleado el concepto hegeliano para criticar la religión, pero Marx lo utiliza para describir condiciones sociales dadas: las del modo capitalista de producción. Describe en términos negativos la lucha antagónica entre el capitalista y el trabajador, señalando que el sistema de fábrica no sólo es perjudicial para la salud y el bienestar del trabajador, sino que lo reduce al *status* de mercancía. Así, el proceso de trabajo, que debería conllevar la creación de riqueza para el disfrute y el desarrollo del potencial humano, lleva sólo a la degradación del trabajador. El individuo queda deshumanizado, alienado de su verdadero «ser especie». Los trabajadores ya no tienen el control de su propio destino; incluso el producto de su trabajo queda alienado en el acto de producción. Fundamentalmente, los manuscritos presentan una condena moral del capitalismo, pero aportan un análisis embrionario de las categorías básicas del capitalismo —capital, trabajo, salarios, dinero— que posteriormente Marx desarrollará en sus trabajos de madurez. También hay una descripción del tipo de sociedad en que se abolirá la propiedad privada y se superará el autoextrañamiento del sujeto humano. Citando a socialistas franceses como Proudhon y Saint-Simon, Marx denomina «comunismo» a ese Estado. Es la «resolución genuina del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre —la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoconfirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es la solución del enigma de la historia, y sabe que él es esa solución» (1959: 95).

Aunque los manuscritos hablan del proletariado, éste no se presenta como el principal agente de transformación social, una idea que Marx desarrollaría en estudios posteriores y que formaría la base de su política. Se ha dicho que Marx renunció a la concepción teológica hegeliana de la historia y que, consiguientemente, vio la historia como un proceso abierto, y la contradicción como un elemento constitutivo de la realidad social. Vale la pena citar la conclusión a sus notas sobre el comunismo. Marx escribió: «El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí mismo el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana» (1959: 106).

La diferencia entre Marx y Hegel sobre esta cuestión no era absoluta, puesto que ambos autores, a diferencia de Engels, tendían a ver la dialéctica como la propiedad esencial de la cultura, pero no de toda la realidad. Cuando Singer, refiriéndose a la filosofía polí-

tica de Hegel, escribe: «Debemos buscar lo que es racional en el mundo existente y debemos permitir que el elemento racional tenga su expresión plena. De esta manera podremos construir la razón o la virtud que ya existen en una comunidad» (1983: 36), él está, en términos generales, expresando un modo de pensamiento que Marx también compartía. Como señala Worsley, cuando se estudia la sociedad resulta esencial separar los elementos que son positivos y contienen un potencial para el desarrollo futuro de aquellos que están en declive (1982: 24). Así, para Marx, el comunismo no es tanto un estado social —porque entonces la dialéctica llegaría a su fin— cuanto un principio consciente de movimiento.

En los manuscritos de París, Marx no dice gran cosa sobre religión porque pensaba que las críticas de Feuerbach habían dado cuenta del tema de forma teóricamente correcta. En su negación de Dios, el ateísmo había postulado la existencia del hombre, pero la «vida real», la verdadera humanidad, sólo podría ser conseguida a través de la «negación de la negación», mediante la anulación de la propiedad privada. De esta manera Marx creía que ofrecer una simple crítica de la religión ya no era la posición más importante que se debía adoptar, pues la religión era en cierto sentido un fenómeno secundario y dependía de circunstancias socioeconómicas. En consecuencia, sólo podría ser superada cuando las circunstancias que habían dado lugar a la religión fueran ellas mismas transformadas.

En 1844 Marx publicó la introducción a «Una crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel». Los primeros párrafos de esta obra forman el resumen más detallado de la visión de Marx sobre la religión; vale, pues, la pena reproducirlos por entero:

> En Alemania la crítica a la religión ha sido completada en lo fundamental; la crítica a la religión ha sido la premisa de todo criticismo.
>
> La base de la crítica antirreligiosa es la siguiente: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la autoconciencia y la autosensación del hombre que, o todavía no se ha hallado a sí mismo, o se ha perdido. Pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el Estado y la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque aquéllos son mundos invertidos. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su entusiasmo, su sanción moral, su base universal para su consolidación y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, puesto que la esencia humana no tiene una

> realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por consiguiente, la lucha contra el otro mundo, del cual la religión es el aroma espiritual.
>
> El sufrimiento religioso es, a la vez, la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un mundo sin corazón, y el espíritu de una situación desespiritualizada. Es el opio del pueblo.
>
> El pueblo necesita abolir la religión, su felicidad ilusoria, para recuperar su verdadera felicidad. Apartar las ilusiones que se forma sobre su condición supone abandonar una condición que requiere ilusiones. Por consiguiente, la crítica a la religión es el embrión de la crítica al valor del sufrimiento, cuya aureola es la religión... De esta manera, la crítica del paraíso se convierte en la crítica de la tierra (Marx y Engels 1957: 37-38).

Aunque ha habido varios intentos de definir a Marx como un pensador religioso que poseía una seguridad en sí mismo propia de un profeta —que el marxismo con su énfasis en la salvación es una profesión de fe cercana a la tradición judeocristiana—, los pasajes anteriormente citados y otros textos suyos confirman sin lugar a dudas que, fundamentalmente, Marx era un ateo. Y a pesar de haber expresado una actitud positiva hacia el místico alemán Jacob Boehme, su actitud general hacia la religión fue de hostilidad, en particular en lo que respecta a su complicidad con la opresión política. Para Marx el ateísmo era inseparable del humanismo (sobre esta cuestión, véase Tucker 1965; Ling 1980; y Miranda 1980).

Sin embargo, la idea principal expresada en los párrafos anteriores es que, si bien la religión es el opio que ofrece al pueblo una sensación ilusoria de felicidad y consuelo, su abolición no puede, como pensaba Feuerbach, llegar mediante la mera crítica, sino a través del cambio del orden socioeconómico —el mundo insensible e inhumano— que hace que tales ilusiones sean necesarias. El quid de la cuestión, como percibió Worsley, era que para abolir la religión había que abolir la sociedad irracional e injusta: el capitalismo contemporáneo que Marx siempre tenía en mente (Worsley 1982: 27-28).

Los escritos y estudios posteriores de Marx estuvieron, en gran medida, dedicados al análisis del capitalismo, pero al mismo tiempo acometió dos tareas relacionadas con la anterior. Una de ellas fue el estudio histórico de los orígenes del capitalismo y de las diferentes formas de sociedades precapitalistas que habían emergido históricamente. Éste fue un gran tema de interés para Marx (y En-

gels). Su interés por la antropología fue político y académico y se extendió durante toda su vida (véase Krader 1972; Bloch 1983). La otra tarea fue diseñar un método de comprensión y explicación de la vida social, construir una sociología que fuera al mismo tiempo materialista e histórica. Al hacer esto, Marx desarrolló una serie de conceptos clave. Con respecto a la comprensión de las representaciones culturales, el más importante de todos fue el concepto de «ideología». Y es en este último punto donde vamos a centrar nuestra atención.

El materialismo histórico

En los párrafos iniciales del panfleto político de Marx *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852) (en el cual analiza la reacción política en Francia después de la Revolución de 1848), Marx escribió: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen en las circunstancias que ellos eligen, *sino bajo circunstancias ya* dadas y transmitidas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla sobre las mentes de los vivos» (Marx y Engels 1968: 96).

Sin embargo, subraya enfáticamente que las revoluciones del siglo XIX no han de descansar sobre la «poesía del pasado» sino sobre el futuro y, en un excelente análisis de las clases de ese periodo, dice que el futuro está con el proletariado y no con el campesinado. Pero para nosotros la relevancia de este párrafo estriba en que Marx dice que la sociedad es anterior al individuo y en que sostiene que lo que la actividad humana puede llegar a hacer en un periodo histórico particular depende en gran medida de las condiciones sociales y materiales vigentes. Ante todo, Marx ve al individuo como un ser esencialmente social, y funde el pensamiento y el ser en una unidad fundamental (1959: 98). No sorprende, pues, si bien parece algo excesivo, que Marx, en colaboración con Engels, dedicase casi cuatrocientas páginas de *La ideología alemana* (1846) a criticar a Max Stirner, quien en el estudio *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) expresaba su anarcoexistencialismo de forma estridente. Marx criticaba este estudio, especialmente debido a la concepción de Stirner de un «ego único» que era asocial, ahistórico y tan «fantasmagórico» como las concepciones frente a las cuales se contraponía, a que Stirner carecía de una comprensión de la «historia real y profana», y a que su hostilidad hacia «espectros» tales como «dios», la «verdad» y la «humanidad» hacían

que tomara, equivocadamente, esas concepciones por las reales. Stirner, dice, era esencialmente un idealista, «se aferraba a un mundo de pensamientos puros» (Marx y Engels 1965: 260). Sin embargo, las partes más célebres de su estudio se dedican a criticar continuamente la teoría de la religión de Feuerbach y a bosquejar inicialmente una teoría materialista de la historia. Me centraré en estos puntos.

La principal crítica de Marx a Feuerbach, aparte de atacar su empirismo ingenuo (pág. 57), fue que, a pesar de haber mostrado que la religión era una ilusión del mundo terreno, había dejado sin responder una cuestión de vital importancia: ¿cómo era que la gente tenía esas ilusiones «en sus mentes»? A pesar de su materialismo, escribe Marx, Feuerbach no llegó a examinar las condiciones reales de la existencia humana, contentándose con un «hombre» abstracto. Marx sintetiza de forma convincente la perspectiva de Feuerbach diciendo de él que «cuando es materialista, no considera la historia, y cuando considera la historia no es materialista» (pág. 59). Para Marx, la vida humana sólo se puede entender si la situamos dentro de un contexto histórico y natural.

Fue en las críticas a Feuerbach donde Marx y Engels pusieron por primera vez las bases de sus ideas fundamentales sobre el materialismo histórico. Podemos entender mejor esas ideas reproduciendo algunos párrafos.

> Las premisas de las que partimos no son arbitrarias ni dogmáticas, son premisas reales a partir de las cuales sólo se pueden extraer abstracciones en la imaginación. Son los individuos reales, sus actividades y las condiciones materiales en las que viven, tanto las que encuentran en su existencia como las que produce su actividad. Esas premisas pueden ser así verificadas de una forma puramente empírica...
>
> Por tanto, el hecho es que los individuos, que son productivamente activos, entran dentro de relaciones sociales y políticas de forma definitiva. La observación empírica debe en cada ámbito específico descubrir empíricamente y sin cualquier mistificación o especulación, la conexión de la estructura social y política con la producción.
>
> Partimos de los hombres reales y activos y sobre la base de su proceso vital real demostramos el desarrollo de ecos y reflejos ideológicos de este proceso vital... La moralidad, la religión, la metafísica y todas las demás ideologías y sus formas correspondientes de conciencia ya no poseen la apariencia de la independencia. No tienen ni historia ni desarrollo; pero los hombres, desarrollando su producción material y sus relaciones materiales, alteran, junto con

> su existencia real, sus pensamientos y los productos de sus pensamientos. La vida no está determinada por la conciencia, la conciencia sí lo está por la vida (págs. 31-38).

En el mismo estudio diseñan un esquema evolucionista en el que apuntan los diferentes estadios existentes en el desarrollo de la producción (la propiedad y la división del trabajo): las «épocas» tribal, antigua (las ciudades-Estado griegas y romanas), feudal y capitalista. Elaboran también una distinción entre la «base real» de la vida social (la suma de las fuerzas productivas, los fondos de capital y las formas de relación social) y la superestructura ideológica o idealista (la política, las leyes y la religión), que para ellos carece de historia. Significativamente, describen el comunismo como el «movimiento real que abole el estado actual de las cosas. Las condiciones de este movimiento resultan de las premisas existentes» (pág. 48).

Aproximadamente una década después Marx publicó su célebre prefacio a *Crítica de la economía política* (1859); nuevamente resulta pertinente reproducir algún párrafo de este trabajo tan frecuentemente citado. Marx formula de la siguiente manera los trazos generales de su estudio:

> En la producción social de sus vidas, los hombres entran dentro de relaciones definidas que son inevitables e independientes respecto de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un estadio definido del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la fundación real sobre la que se erige una superestructura legal y política y a la cual corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y la vida intelectual en general.

Las contradicciones entre las fuerzas y las relaciones de producción engendran transformaciones sociales. Marx continúa:

> Al considerar tales transformaciones siempre se debería hacer una distinción entre la transformación material de las condiciones materiales de producción, que pueden determinarse con la misma precisión que usan las ciencias naturales, y la transformación de las condiciones legales, políticas, religiosas, estéticas y filosóficas —es decir, las formas ideológicas en las que los hombres se tornan conscientes de este conflicto e intentan resolverlo...—. Esta conciencia debe explicarse a partir de las contradicciones de la vida material (Marx y Engels 1968: 181-182).

Como McLennan y otros han señalado, existe una continuidad fundamental entre el pensamiento y el estilo de los manuscritos de 1844 y los textos posteriores de Marx. En los *Grundrisse* todavía son recurrentes los conceptos de alienación, de objetivación, de relación dialéctica entre el individuo y la naturaleza, y de su naturaleza social genérica. En *El capital* Marx aplica en lo esencial el método de análisis que había desarrollado programáticamente en sus estudios anteriores del sistema capitalista, demostrando que sus categorías económicas eran simplemente construcciones ideológicas que servían para enmascarar la base real, la estructura subyacente del capitalismo (véase Geras 1972; Nicolaus 1973; Bloch 1983: 41). En su trabajo de madurez, que los marxistas estructurales toman como un prototipo de estudio científico, Marx tampoco dice gran cosa sobre religión; se centra casi exclusivamente en el «sistema de mercado» como un sistema religioso. No obstante, en la sección que tiene el apropiado título de «El misterio del carácter fetichista de las mercancías» Marx señala que el cristianismo, con su «culto al ser humano abstracto», era la forma de religión más apropiada para el sistema de producción de mercancías, y concluía así su análisis:

> Estos reflejos del mundo real no desaparecerán hasta que las relaciones entre los seres humanos y su vida práctica cotidiana hayan asumido el aspecto de relaciones perfectamente inteligibles y racionales entre el hombre y el hombre y entre el hombre y la naturaleza. El proceso vital de la sociedad, o sea, el proceso material de producción, no perderá su velo de misterio hasta que se convierta en un proceso efectuado por una asociación libre de productores, intencionalmente controlado por sus conciencias (1957: 53-54).

Podemos extraer dos aspectos interesantes de la visión general del materialismo histórico ilustrada en las citas anteriores. Primero, queda claro que el modo de análisis sociológico de Marx incorpora un «doble discurso», dos formas de interpretación. Se refiere a los dos diferentes procesos a los que Maurice Bloch alude cuando escribe:

> El primer proceso es parte de la interacción de los hombres que están agrupados en una sociedad y que participan de la producción. Este proceso conduce a ideas, conceptos, valores e instituciones que... son el producto indirecto del proceso de producción llevado a cabo como un trabajo social. El segundo proceso se hace posible

> porque la historia también implica el desarrollo de la explotación. [Esto] también lleva a la formación de ideas, conceptos, valores e instituciones, pero, a diferencia de los producidos por el primer proceso, éstos se adaptan a la explotación vigente y tienen la función de legitimar la explotación y esconder la verdadera naturaleza de ésta a los explotados. Marx y Engels denominan «ideología» a este segundo proceso (1983: 17-18).

En relación al segundo proceso de Marx aboga por un método de comprensión que es histórico-genético. En los *Grundrisse* Marx delinea varios esquemas evolutivos en el desarrollo de las relaciones de propiedad; sin embargo, los diferentes modos de producción que propone no tienen necesariamente por qué estar alineados siguiendo una secuencia histórica. Marx fue un pensador flexible y siempre estuvo abierto a revisar sus hipótesis sociohistóricas a la luz del conocimiento histórico (véase Marx 1973: 471-495; Rodinson 1974: 63-67). Cómo Marx consideraba que la historia era un proceso dialéctico, conceptos como el de «contradicción» o «clase» eran centrales para su teoría, pero esto no significa que Marx sea un historicista o un teórico del conflicto en la tradición de Maquiavelo, Hobbes y los darwinistas sociales (Popper 1945, Martindale 1961). En *El capital* se presupone este modo de análisis; es en otros estudios donde se presentan las teorías sobre el origen y el desarrollo del capitalismo —aunque también se habla de esto en el capítulo de *El capital* dedicado a «la acumulación primitiva» (capítulo 24), que Marx veía como la fundación histórica del sistema. Como ha señalado Schmidt, la reciente y lamentable «pérdida de la conciencia histórica» de muchos marxistas contemporáneos que se manifiestan a favor de una «sociología abstracta» ha llegado a devaluar este modo de análisis. Schmidt escribe que en *El capital* Marx «usa un método que es simultáneamente analítico-estructural e histórico-genético» (1983: 108). Naturalmente, esto supone que, aunque Marx veía la religión como un fenómeno en proceso de cambio, a diferencia de Hegel pensaba que era una manifestación del espíritu y que tenía una evolución independiente.

El segundo modo de análisis es estructural, crítico y materialista, en el sentido específico en que Marx entiende este último término. Un análisis de este tipo comienza, como han señalado Mandel (1962) y otros, con los datos empíricos, pero en vez de intentar buscar sus significados siguiendo un tipo de comprensión hermenéutica, Marx sigue a Hegel en el intento de ir más allá de dicha comprensión. Pertenece, de hecho se puede decir que es su fundador, a lo que Ricoeur llamó «los maestros de la sospecha» (1970:

32) (los otros maestros de esta escuela serían Nietzsche y Freud), puesto que Marx se propone desenmascarar la superficie de los fenómenos. Así entran en escena las díadas conceptuales apariencia-esencia y superestructura-base. En cierto sentido Marx ofrece un análisis fenomenológico, pero la «esencia» de los fenómenos está relacionada con la base económica, es decir, con las relaciones de producción. Para Marx, la religión, la política y las leyes son esencialmente epifenómenos, constructos ideológicos que «esconden» las estructuras explotadoras. Como dijimos anteriormente, la relevancia crucial de *El capital* consiste en que Marx veía los conceptos económicos del capitalismo como conceptos esencialmente religiosos. Bloch dice que actualmente «conceptos como el de trabajo organizan la vida de la misma forma que lo hizo la noción de Dios en la Edad Media, y tienen tan poca referencia material como aquél» (1983: 90). No obstante, aunque Marx habla de la «producción de la vida material» como «condicionante» o «determinante» de otros aspectos de la vida social, no cabe interpretarlo, como lo han hecho muchos críticos marxistas, como una simple relación *causal* entre la base y la superestructura. Hacerlo así supondría evocar un paradigma mecanicista que resulta bastante ajeno al tono del pensamiento de Marx. Merleau-Ponty señalaba que la base económica no era una «causa» sino el «ancla histórica» o el «remolque» de las leyes, la religión y otros fenómenos culturales (1964: 108-112; véase Hindess y Hirst 1975: 16). Es un error situar la distinción de Marx entre ideología y las condiciones materiales de la vida en el contexto del viejo debate sobre la primacía del espíritu o de la materia. Resulta acertada la afirmación de Cole en su introducción a *El capital* (1957) según la cual, para Marx, las «ideas» y el «espíritu» eran parte de lo que él concebía como lo «material». Para Marx la base económica eran esas relaciones sociales que los humanos se ven obligados a establecer entre sí en la producción de sus vidas materiales. Por lo tanto, la noción de praxis humana une los dos «discursos» o métodos. Como muchos autores han sugerido, Marx es sobre todo un sociólogo preocupado en «comprender la condición humana» —es decir, no intentaba, como Hegel, comprender la naturaleza del universo—. Todavía es más importante su interés en mejorar el mundo a través de la práctica revolucionaria que basaba sus acciones en una comprensión teórica del presente. Según indica Larrain, para Marx el futuro era la «realización» de estos elementos de progreso que ya están presentes, «inmanentes», en el orden social existente (1983: 221).

Bloch señala que Marx siempre guardó un equilibrio entre el

idealismo y el materialismo «vulgar»; pero, de hecho, Marx fue más allá de esta polaridad redundante. Su perspectiva era simultáneamente histórica y estructural e implicaba una forma dialéctica de materialismo que disolvía las viejas antítesis entre conciencia y naturaleza, espíritu y materia. Marx había aprendido bien sus lecciones del «bueno del viejo Hegel» (véase Cornforth 1980, como un repaso sistemático y ameno sobre estos temas).

Si bien no se puede acusar a Marx a la ligera de ser un determinista económico, de todas formas es cierto que su método estructural implicaba cierto funcionalismo. Hasta cierto punto la teoría marxiana de la ideología presenta un claro tono funcionalista. Hobsbawm, en una lúcida discusión sobre la contribución de Marx a la historiografía, llega a decir incluso que el marxismo supuso la primera teoría social estructural-funcionalista. Sin embargo, difiere fundamentalmente del tipo de teoría abogada por los sociólogos y antropólogos durkheimianos en dos sentidos. Por una parte, insiste en la jerarquía de los fenómenos sociales y enfatiza la prioridad de la base económica. Ello por supuesto no implica que el análisis empiece necesariamente por la materia, y ciertamente tampoco implica, como señala Bloch (1983: 23), que uno deba (o incluso pueda) comenzar ignorando las creencias e ideas de la gente que está estudiando. Lo que sucede es más bien lo contrario, pues, como ya he notado, Marx siempre comenzaba su análisis por los datos empíricos, y la «realidad» subyacente se iba revelando por medio del análisis. Marx pensaba, igual que Hegel, que la verdad siempre se encontraba al final de la investigación teórica, nunca al principio. Las «condiciones materiales de vida» en un momento histórico particular no son algo transparente, deben ser descubiertas mediante la investigación y el análisis empírico. Pero al otorgar prioridad teórica a los procesos sociales de producción, Marx postula un modo de análisis que, como dice Bloch, lo hace distintivo. Por otra parte, el marxismo insiste en la existencia dentro de cualquier sociedad de tensiones internas («contradicciones») que contrarrestan las tendencias del sistema a mantenerse en equilibrio. Desde la perspectiva de Marx, la vida social, al igual que el *Geist* de Hegel, es un proceso dinámico y siempre cambiante. Así, como dice Hobsbawm, «la inmensa fuerza de Marx siempre ha sido su énfasis en la estructura social y en su historicidad, es decir, en su dinámica interna de cambio» (1972: 274).

Un segundo punto de interés se refiere al concepto marxiano de «ideología», que representa uno de sus conceptos claves y más originales. En los últimos años ha habido una notable producción bi-

bliográfica sobre este tema. Se han propuesto varias interpretaciones de los usos del término por parte de Marx, así como varias definiciones y teorías alternativas. Desde que Jorge Larrain sintetizó hábilmente estas discusiones (1979, 1983), lidiando críticamente con muchas corrientes dentro del marxismo, no ha habido ninguna aportación que haya sobresalido. No obstante podemos establecer tres cuestiones de carácter general:

1. Aunque Marx haya hablado de la ideología en términos de «ilusiones», «mistificaciones» o «invenciones», eso no quería decir que nociones como las de «dios» o de «trabajo asalariado» no sean realidades sociales que afectan al comportamiento humano. El concepto de trabajo asalariado es una «abstracción», es una creación del capitalismo moderno; pero, aunque tiene cierta objetividad, es ilusorio en el sentido de que reifica lo que esencialmente son relaciones sociales que esconden la característica fundamental de las relaciones capitalistas —es decir, la explotación—. (Marx 1973: 103; Geras 1972: 291-301.)

2. Para Marx la ideología es un concepto crítico y no es correcto equipararlo con conceptos como el de cultura o el de conciencia. Cuando Ricoeur dice que «toda la conciencia» es, para Marx, «falsa conciencia» (1970: 33) no está haciendo un juicio ponderado del concepto marxiano. Como indican los comentarios de Bloch, Marx concebía la ideología como una parte de la superestructura y reconocía que había formas de conciencia que no eran ideológicas. Larrain señala que Marx nunca supuso que la ideología y la conciencia fueran conceptos equivalentes (1983: 112). De la misma manera, definir la ideología simplemente en términos de prácticas simbólicas o ideas culturales o representaciones colectivas sólo sirve para neutralizar su dimensión crítica.

3. No se puede equiparar la distinción entre ideología y ciencia con la distinción entre falsedad y verdad. Como señala Kolakowski, son diferenciables por su función social, no por su veracidad (1973: 119). Marx fue un pensador dialéctico y una oposición de ese tipo resulta abstracta y especulativa. No hay una distinción radical entre la verdad y la falsedad, entre el conocimiento y la ilusión, porque la «verdad emergente está siempre mezclada con la ilusión y el error» (Lefebvre 1968: 85). Ni tampoco hay una relación simple o directa entre la verdad y una clase social particular. Cuando Marx sugirió que las «ideas de la clase dominante son en todas las épocas las ideas dominantes», no implicaba que esas ideas fueran simplemente ideológicas o totales. Las teorías de los

economistas políticos portaban conceptos ilusorios, pero ellos también tenían su parte de verdad, que además Marx intentó aprovechar. La propia ciencia podía tener funciones ideológicas. En efecto, Marx nunca habló de «falsa conciencia»: la expresión es de Engels (para una discusión más profunda sobre el concepto de ideología, véase Seliger 1977, Centre for Contemporary Cultural Studies, 1978, y McCarney 1980).

Parece evidente que para Marx la religión era la forma básica de alienación e, históricamente, la primera forma de ideología. Las funciones que cumplía eran las propias de la ideología, es decir, servía como una sanción moral, como una ilusión, como un consuelo para las condiciones injustas, eran nubes que proyectaban su sombra sobre la realidad «verdadera», justificaciones de las desigualdades. Según las investigaciones de Zvi Rosen (1977: 180-201), en la formulación de esta teoría Marx estuvo influido en gran medida por los textos de Bruno Bauer. Sin embargo, si bien Bauer, como Feuerbach, estaba preocupado particularmente con la alienación religiosa y expresaba un punto de vista subjetivo, Marx, por el contrario, situó el concepto de ideología dentro de un contexto sociohistórico y amplió significativamente su ámbito de influencia. Así, para Marx la religión era simplemente una forma de ideología, e incluso llegó a aplicar esta concepción crítica a los textos de Bauer. Esto quiere decir, por supuesto, que para explicar la religión se ha de adoptar una estrategia teórica similar a la que se usa para explicar otras formas de ideología, lo que exige explorar la interrelación entre la religión y lo que Marx denomina condiciones materiales de vida. En *El capital*, al discutir la tecnología como una forma humana de relacionarse con la naturaleza, Marx escribió:

> La historia de la religión también será acrítica, a menos que se tome en consideración esta base material. Por supuesto, resulta mucho más fácil a partir del análisis del confuso mundo de la religión descubrir su centro terrenal, que proceder a la inversa, deduciendo a partir de las condiciones materiales en una época determinada las formas celestiales que pueden asumir. Pero este último es el único método materialista y, por consiguiente, el único científico. El materialismo abstracto de una ciencia natural que excluye el proceso histórico resulta estéril (Marx 1957: 393).

Marx negaba, pues, que la religión fuera un fenómeno cultural autónomo que se pudiera comprender en sus propios términos. Tampoco ofreció una teoría general de la religión. La religión sólo

se podía entender por medio del examen, en circunstancias históricas específicas, de las relaciones entre la religión como forma de ideología y la vida socioeconómica. Tales relaciones eran complejas y, ciertamente, no se postulaba una simple relación mecanicista entre lo que Marx llamaba en sentido amplio la «base» y la «superestructura» (para discusiones sobre esta difundida metáfora véase Hall 1977 y Williams 1980: 31-49).

Dentro de la tradición marxista ha habido debates, todavía vigentes, y a veces duras y polémicas discusiones, entre dos interpretaciones diferentes de Marx. Por una parte, existe lo que se ha denominado marxismo «crítico» o hegeliano, que destaca la continuidad entre Marx y Hegel y ve el marxismo como crítica antes que como ciencia. Adopta así una visión más historicista y humanista de los textos de Marx y se sitúa a sí mismo dentro de la tradición más filosófica y literaria de la cultura europea. Autores como Lukacs, Gramsci, Sartre, Marcuse, Fromm y Goldmann son ejemplos de esta tendencia «crítica» del marxismo; suelen mostrarse bastante críticos con respecto a la ciencia y la tecnología modernas. Sin embargo, existen importantes diferencias entre sus perspectivas; autores como Lukacs, muy influidos por la tradición hermenéutica de Dilthey y Weber, son, en consecuencia, menos «hegelianos».

Por otro lado, existen los marxistas «científicos», que ponen de manifiesto que el marxismo es una ciencia de la historia y dicen que Marx rompió claramente con la filosofía hegeliana. Entre los primeros autores de esta tradición están Engels, Kautsky y Plekhanov, que presentan una interpretación más determinista y positivista de los textos de Marx. Estos escritores fueron más mecanicistas que Marx y estaban con frecuencia muy influidos por el darwinismo social. Los escritores modernos que eluden la «teoría crítica» son Godelier, Poulantzas y Althusser. Defienden un marxismo «estructural» que reniega de la dimensión humanista de Marx. Esta tendencia no tiene problemas con la tecnología y la ciencia moderna y acepta de buen grado el valor que en ellas se ha depositado. Althusser apunta una ruptura radical entre el joven Marx, todavía enzarzado en la ideología hegeliana, y el Marx maduro, siendo *El capital* el paradigma de la ciencia pura.

Llevadas al extremo, la primera tendencia degenera en una hermenéutica romántica ingenua y la segunda cae en un materialismo positivista y mecanicista. Como Wright Mills sugiere (1963: 98), existe indudablemente una «tensión sin resolver» en el trabajo de Marx (y en la propia historia): una tensión entre el humanismo y el

determinismo, entre la libertad humana y la necesidad histórica. Ciertamente, Marx expresó una actitud ambigua en relación con la ciencia, puesto que, como muestra el párrafo citado arriba, intentó transcender el paradigma mecanicista legado por el Iluminismo (y adoptado por los economistas políticos), sin que en el proceso renunciara ni a la razón ni a los métodos empíricos de la ciencia. Pero, como George Novack ha argüido, lo esencial de la contribución de Marx a la filosofía es que intentó consistentemente unificar esas dos tendencias abogando por una aproximación que fuera *simultáneamente* materialista y dialéctica. Fundamentalmente, Marx fue un humanista científico (Novack 1978: 230) (véase Gouldner 1973 y 1980 y la crítica de Sahlins al materialismo histórico, 1976, para un análisis de los dos «marxismos»).

Religión y estructura de clases

La historia del pensamiento social desde el siglo XIX en adelante, escribe Wright Mills, no se puede entender sin comprender las ideas de Marx (1963: 36). Por tanto, resulta sorprendente que tanto la tradición antropológica como la sociológica se hayan mantenido distantes respecto al materialismo histórico (véase Firth 1975, Llobera 1981). Marx pensaba en términos de épocas históricas y fue un pensador crítico que destacaba la especificidad histórica de todas las concepciones y categorías. Pensaba que no se podía explicar gran cosa de la historia y la sociedad humana en términos de las capacidades innatas o biológicas de los seres humanos. Y, si bien afirmaba la prioridad de las condiciones materiales de existencia, ciertamente no veía una relación causal directa y mecanicista entre las relaciones de producción, la religión y otras formas ideológicas.

La relación estructural entre la ideología y la base material, como ilustra el pasaje de *El capital* que he reproducido arriba, puede interpretarse de dos maneras. Bryan Turner ha explorado recientemente esas dos perspectivas. Por un lado se puede hacer un análisis de la religión como una forma de ideología, y ha habido intentos de descubrir su «núcleo terrenal». Este tipo de análisis es una especie de antropología filosófica que «descansa en conceptos atemporales —reificación, objetivación, alienación— que, en última instancia, presuponen un interés por descubrir la "esencia del hombre"» (1983: 69). La religión se ve como un medio a disposición de la clase dominante para mistificar y controlar a los campe-

sinos en la sociedad feudal y a los trabajadores en el capitalismo. Esta perspectiva tiende a eludir la mediación institucional entre las relaciones de producción y la forma ideológica (véase Abercrombie, Hill y Turner 1980). Tal interpretación está explícita en *La ideología alemana* e implícita en la discusión sobre el «fetichismo de la mercancía» en *El capital*. Como forma de análisis quizá es un tanto general y abstracta.

El otro tipo de análisis que Marx sugirió era verdaderamente materialista y científico: delinear, a partir de un análisis de las clases en un periodo histórico particular, las formas ideológicas que generan las condiciones materiales. El énfasis aquí no se coloca tanto en la ideología o cosmovisión dominantes en una época determinada como en la división y conflictos de clase. Marx observa que mientras que la ideología dominante en la Grecia y la Roma clásicas era de carácter político, y durante el periodo medieval era religioso (la Iglesia católica), sólo fue en el capitalismo cuando los intereses materiales alcanzaron la supremacía ideológica (1957: 56-57). No obstante, este tipo de análisis implica —y así aparece en el famoso prefacio a la *Crítica de la economía política*— que cada clase posee una ideología distintiva que ofrece una expresión directa de sus intereses de clase. Turner sintetiza así las dos perspectivas de la ideología religiosa: «Donde la primera teoría argumenta que la religión forma la base de la integración social, ya fuera como cimiento o como opio social, la segunda teoría apunta a la religión como la fuente principal, especialmente durante el feudalismo, de la solidaridad de *clase*» (1983: 78).

Aunque aparentemente las dos teorías son incompatibles, Marx y Engels defendieron ambas aproximaciones, sugiriendo, como señala Turner, que

> la religión tiene la doble función de compensar el sufrimiento de los pobres con promesas de riqueza espiritual y, simultáneamente, legitimar la riqueza de la clase dominante. Una solución a la aparente contradicción entre solidaridad de clase *versus* integración social es que, mediante la legitimación de la riqueza y la compensación de la pobreza, la religión cohesiona la sociedad al mismo tiempo que expresa intereses de clases diferentes (pág. 80).

Como recuerda Larrain, Engels afianzó el significado crítico del concepto de ideología, y fue Engels, más que Marx, quien elaboró algunas interpretaciones materialistas de la religión que resultaron fecundas. No han faltado intentos de mostrar cómo sus ideas, reflejando una interpretación más mecanicista, positivista y

científica de la vida social, presentaban diferencias fundamentales con respecto al materialismo histórico de Marx. Creo que esta opinión es demasiado injusta con Engels. A veces las críticas que se le hacen son en realidad críticas a la propia racionalidad científica. Si bien es cierto que Engels expresó un punto de vista más determinista que Marx, se debió en gran medida a sus polémicas discusiones con escritores idealistas, pues de hecho hubo una estrecha comunicación intelectual entre estos dos hombres. Como dice Novack, «la historia raramente ha sido testigo de una relación intelectual y política tan estrecha, armónica e imperturbable» (1978: 87). Dentro de este compañerismo Engels, modestamente, se asignó el rol de aprendiz, pero no hay duda de que él fue un pensador original y sustantivo por derecho propio.

Su estudio *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), publicado cuando sólo tenía veinticinco años, es un clásico en la sociología histórica. Como Marx, Engels intentó esbozar un tipo de materialismo que no fuera ni mecanicista o reduccionista ni tampoco un «equilibrio» agnóstico —como sugirieron Lukacs y Merleau-Ponty— entre el idealismo y el materialismo, que negara la propia existencia independiente de la naturaleza previa a la historia humana. A diferencia de Hegel y Marx, Engels argüía persistentemente que había una dialéctica de la naturaleza. Creo que la principal razón de esta diferencia probablemente estriba en que ni Hegel ni Marx expresaron mucho interés por la propia ciencia natural. De hecho, parece que hubo una división del trabajo entre Marx y Engels; el primero, concentrando su atención y energías en un análisis del capitalismo y en los textos de los economistas políticos, mientras que el segundo, con su talento periodístico, acometía la tarea de popularizar la perspectiva y las ideas de lo que a la postre sería la tradición marxista. Pero de la lectura de *Dialéctica de la naturaleza*, un estudio fragmentario publicado treinta años después de su muerte, se desprende que Engels no sólo dudaba de que se pudiera entender la vida social de forma mecanicista, sino que para él el desarrollo contemporáneo de la física, la química y la biología había socavado enteramente la filosofía mecanicista del Iluminismo. En el proceso evolutivo, pensaba, yace una «nueva visión de la naturaleza». Novack señala acertadamente que, aunque Engels (como Marx) solía usar términos como el de «leyes del movimiento», eso no significa que tuviera una perspectiva mecanicista del proceso natural; adoptaba un método dialéctico en relación a los dos ámbitos que constituyen la realidad» (1978: 99). Engels criticaba especialmente a Hegel por no conceder a la naturaleza

«cualquier variación en el tiempo». Los avances modernos de la ciencia, decía Engels, han mostrado lo inadecuado de las concepciones «inmutables» de la naturaleza que sostenían Newton, Linneo y Hegel (Marx y Engels 1968: 405-409).

Por lo tanto, no se puede afirmar (sin problematizarlo antes) que Engels tuviera una concepción científica positivista. Es verdad que dentro de su obra, y de la de Marx, no es difícil encontrar afirmaciones que sugieren cierto determinismo tecnológico o que implican que las leyes naturales gobiernan los procesos sociales y naturales, sugiriendo así que la historia humana es una simple extensión de la historia natural. Pero Engels, como Marx y Hegel, fue un pensador dialéctico que, aunque creía en la unidad de las ciencias, era consciente de que no constituían una entidad uniforme. Por ejemplo, escribió en un tono favorable sobre la teoría de la evolución de Darwin, pero tomó una clara distancia respecto de la misma y criticó las nociones que interpretaban la lucha de clases como una mera «lucha por la existencia» (véase Nova 1968: 15; Carver 1981: 49-51). Sin embargo, uno de sus célebres deslices, relevante en cuanto al tema que nos ocupa, hacia el empirismo ingenuo fue su afirmación en el ensayo «Ludwig Feuerbach» (1886) de que las ideas sobre el alma y la inmortalidad provenían de un intento intelectual por entender la muerte y la aparición de los sueños, y también decía que los «primeros dioses surgieron a través de la personificación de las fuerzas naturales» (Marx y Engels 1968: 593-594). En *Anti-Dühring* (1878) Engels se expresaba en un tono similar, siguiendo las ideas de Müller, Tylor y Feuerbach —todos ellos empiristas ingenuos—. Toda religión, escribió Engels,

> no es nada sino el reflejo fantasioso en la mente de los hombres de las fuerzas externas que controlan su vida diaria... En los comienzos de la historia estos reflejos correspondían a las fuerzas de la naturaleza; conforme avanzaba el proceso evolutivo iban tomando las más variadas formas de personificación entre los diferentes pueblos. Pero fue mucho después cuando, al lado de las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas sociales comenzaron a ser activas, fuerzas que se enfrentaban al hombre como si fuera igualmente extraño e inexplicable... En un estadio superior de la evolución todos los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses fueron transformándose en un dios todopoderoso que no era sino un reflejo de un hombre abstracto. Éste fue el origen del monoteísmo (Marx y Engels 1957: 131).

Estas explicaciones de la religión son especulativas y eminentemente ahistóricas, y bastante diferentes del tipo de análisis que En-

gels presenta cuando analiza religiones específicas. En estos ensayos Engels atendió especialmente dos temas: los orígenes del cristianismo y el análisis de las revueltas campesinas en Alemania durante el siglo XVI.

Parece que Engels, al igual que Hegel, sugiere que las primeras formas de religión tenían una cualidad natural o espontánea y que fue con la emergencia de Estados y sacerdotes cuando aparecieron el «engaño y la falsificación». En las sociedades tribales la religión se mezcla con las condiciones sociales y políticas. Pero con la conquista romana de las tribus, escribe Engels, no sólo se aplastó su independencia nacional sino que también se destruyeron sus sistemas religiosos, y entonces se erigió dentro del imperio romano una estructura de clases donde las comunidades sojuzgadas tenían que pagar tributo y proporcionar esclavos. En este contexto surgió el cristianismo. Para Engels el cristianismo fue «originalmente un movimiento de la gente oprimida: primero fue la religión de los esclavos y de los esclavos emancipados, de los pobres que estaban privados de todo derecho, de los pueblos sometidos o dispersados por Roma» (Marx y Engels 1957: 281). Aquí sigue fielmente los escritos de Bruno Bauer, quien había relacionado los orígenes del cristianismo con las condiciones sociales del periodo. «Cualquier resistencia de las pequeñas tribus y ciudades aisladas frente al poderoso y gigantesco poder de Roma no tenía futuro. ¿Dónde estaba la salida, la salvación para los oprimidos, esclavizados y empobrecidos...?» (ibíd.).

Desde luego, dice Engels, no estaba en «este mundo». El cristianismo situaba la salvación ante la esclavitud y la miseria en una «vida del más allá», en una «salvación espiritual» que sirviera como un consuelo para las conciencias de los oprimidos, salvándoles de una desesperación profunda. Engels nota que «entre los cientos de profetas» de aquel periodo sólo los fundadores del cristianismo obtuvieron éxito, y que puede establecerse una clara distinción entre la fe de los primeros cristianos, que esperaban el retorno inminente de Cristo, y la Iglesia cristiana establecida. También destaca las similitudes existentes entre el primer cristianismo, las revueltas campesinas de la Edad Media, la rebelión mahdi del Sudán (todas, según él, tienen su origen en causas económicas) y el movimiento socialista. Pero este último, argumenta, predica la salvación de la esclavitud y de la miseria, no en la vida del más allá, sino en este mundo, a través de la transformación de la sociedad (págs. 281-282).

Karl Kautsky, en su estudio clásico *Foundations of Christianity*

(Orígenes del cristianismo) (1908) desarrolla las ideas de Engels sobre el origen del cristianismo. Pero, aunque ofrece una interpretación similar en términos de la estructura de clases, indicando que en sus orígenes el cristianismo fue indudablemente un movimiento de las clases empobrecidas, Kautsky matiza que, en gran medida, se trató de un fenómeno urbano que no suponía la salvación en el cielo, como creía Engels, sino una redención terrena. Sin embargo, coincide con Engels en que, al principio, los dioses eran «explicaciones de los procesos naturales, cuyas conexiones causales todavía no se entendían» (1972: 178), coincide también en la distinción entre el primer cristianismo, con su *ethos* comunista, y la Iglesia cristiana posterior que se convertiría, como religión del Estado, en una organización al servicio de la dominación y la explotación. Siguiendo a Feuerbach, Kautsky dice que «cuanto más impotente se siente un individuo, más tímidamente procura un soporte firme en alguna personalidad que reside fuera de la experiencia ordinaria y, cuanto más desesperada resulta su situación diaria, más necesita el milagro para salvarse, más proclive está a dar crédito a la persona que, con el acontecimiento del milagro, él ve como un salvador, como un rescate» (págs. 130-131): un tema que posteriormente sería desarrollado por Erich Fromm en su estudio sobre la psicología del fascismo (1942).

El segundo ejemplo a que Engels dedica un ejemplar análisis de la religión en términos de conflictos de clase es el de las guerras campesinas en Alemania. Escrito como una serie de ensayos durante el verano y el otoño de 1850, es decir, en el contexto de las luchas revolucionarias de 1848, este trabajo es un estudio histórico clásico. Siguiendo los textos de Zimmerman, Engels intenta explicar el origen de los levantamientos campesinos en Alemania al comienzo del siglo XVI y demostrar que las así llamadas guerras religiosas de aquel periodo conllevaban intereses materiales de clase. Él escribe: «Aunque las luchas de clase de aquellos días estaban revestidas de viejas consignas religiosas, y aunque los intereses, requerimientos y demandas de las diferentes clases estaban escondidos detrás de un velo religioso, nada cambió con ello y es fácilmente explicable por las condiciones de la época» (1956: 42).

En esa época, escribe Engels, la Iglesia católica era la ideología dominante, la «sanción más general de la dominación feudal existente». Así, cualquier oposición al feudalismo y al orden político se interpretaba automáticamente como una herejía teológica. Aunque la estructura de clases del periodo era compleja y los diferentes Estados —príncipes, patricios, burgueses, plebeyos y campesi-

nos— habían variado y entrado en un flagrante conflicto de intereses, Engels dice que en las luchas de aquel periodo se formaron tres «campos». En primer lugar estaba el elemento conservador *católico*, que intentaba mantener las condiciones feudales existentes. Este campo comprendía la nobleza, las autoridades religiosas y los ricos patricios urbanos. En segundo lugar estaba el campo de los reformistas *luteranos*, que incluía la burguesía ascendente (los burgueses), la nobleza menor y algunos príncipes que esperaban enriquecerse mediante la confiscación de los bienes de la Iglesia. Martín Lutero era el representante reconocido de esta facción y, aunque inicialmente había criticado con severidad a la Iglesia y a la jerarquía feudal, eventualmente se volvió contra los campesinos y se convirtió en el portavoz de los burgueses. Finalmente, estaba el partido revolucionario apoyado por los campesinos y los plebeyos urbanos, cuyas demandas estaban articuladas a través del *milenarismo* cristiano. Thomas Münzer expresaba las esperanzas, demandas e ideales de esta facción. Engels cuenta cómo Münzer, que a los veintidós años se había convertido en un predicador evangélico, predicaba por todo el campo alemán con gran éxito. Profetizaba la proximidad inminente del milenio y del día del Juicio Final para la Iglesia degenerada y el mundo corrupto, cuando el reino de Dios iba a quedar establecido aquí en la tierra (págs. 53-55). De modo semejante a las primeras sectas milenaristas, como las de los valdenses, albigenses y la revuelta campesina de 1476 encabezada por Hans Boheim (Hans el flautista), Münzer articuló las demandas y frustraciones de los campesinos. Predicaba un comunismo utópico; entre las demandas de los campesinos de 1525 estaba el derecho a elegir el clero, la abolición del diezmo y la servidumbre, la restauración de los derechos sobre las tierras comunales y la eliminación de la justicia arbitraria. Engels recoge las vicisitudes de la rebelión campesina capitaneada por Münzer y su posterior fracaso. La principal conclusión de Engels es que Münzer era el representante de una clase —el proletariado— que todavía no se había desarrollado completamente y que «la época no estaba madura para las ideas» que Münzer expresaba. Al realizar una analogía entre la rebelión campesina alemana y las revoluciones de 1848-1849, Engels predice un resultado exitoso para el movimiento revolucionario moderno, puesto que este último se había convertido en un movimiento europeo.

El estudio de Engels muestra que la religión no es un fenómeno homogéneo, sino que, en determinadas circunstancias históricas, diferentes grupos pueden priorizar diferentes interpretaciones y

perspectivas. Su estudio también resalta que, si bien la religión puede servir como ideología a los intereses de las clases dominantes, los propios intereses de la clase trabajadora también pueden expresarse a través de la religión. Con frecuencia surgen movimientos religiosos que tienen significación política y refuerzan los intereses dirigidos a subvertir el orden sociopolítico. Los estudios marxistas contemporáneos sobre cultos milenaristas han apoyado la tesis general de Engels (véase Worsley 1957, Hobsbawm 1963). El tipo de interpretación que Engels postula en el ensayo sobre el origen del cristianismo y las revueltas campesinas es netamente materialista, en tanto que relaciona el fenómeno religioso con la estructura de clases, con las relaciones socioeconómicas. Es, por tanto, muy diferente de los análisis materialistas de la religión de Bryan Turner, que, aunque se declara seguidor de Engels, relaciona las prácticas y creencias religiosas con la «corporalidad» del cuerpo y con las «poblaciones» y «corporaciones» humanas (1983: 12-13). Está incluso más alejado del «materialismo cultural» de Marvin Harris (1980), puesto que éste postula una relación causal directa entre las instituciones culturales y los factores medioambientales y biológicos (véase Bloch 1983: 130-135, para una crítica del materialismo de Harris).

Como ya hemos señalado, la teoría de la religión de Marx y Engels viene a decir que atacar la religión sin atacar al mismo tiempo el orden social dentro del cual ésta crece (Marx era proclive a utilizar metáforas orgánicas) es como dar palos de ciego. Esencialmente, ésta era su crítica a Feuerbach y Stirner. Una consecuencia de esta visión de la religión es que ésta desaparecerá cuando las condiciones sociales que le sirven de apoyo hayan cesado de existir —es decir, cuando llegue el comunismo—. Esta cuestión se complica cuando pensamos en el hecho de que cuando Engels —y también Lenin en sus escritos sobre religión (véase Acton 1958)— escribía sobre religión en las sociedades precapitalistas o al menos prefeudales, la explicaba no en términos de su estructura social o de la «base económica», sino más bien como una respuesta ante el miedo o como resultado de la ignorancia de las causas naturales de las diferentes adversidades de la vida. Esta explicación, como ya dijimos, es psicológica y ahistórica, y otorga a la religión una función existencial. Como Bloch ha sugerido al analizar las teorías marxistas del cambio histórico, una vez que se postula la noción de una sociedad sin clases, la teoría marxista se queda *ipso facto* sin medios teóricos para operar en el nuevo contexto en términos de contradicciones de clase (1983: 54). Lo mismo es válido para la

teoría marxista de la religión, independientemente de si ésta se formula en términos del análisis de clase o como una forma ideológica que esconde la explotación. Si el ideal social de una «asociación libre de productores» en armonía con la naturaleza que Marx expresaba en *El capital* llegara a existir, las relaciones ya no estarían oscurecidas por el misterio, y la religión se extinguiría. Entonces, el análisis marxista se tornaría innecesario.

2

LA RELIGIÓN COMO TEODICEA

La sociología weberiana

Hacia finales del siglo XIX, la filosofía hegeliana, exceptuando un pequeño grupo de académicos que todavía la preservaban, cayó en desprestigio. Aparte de su repercusión en la tradición marxista, la influencia de Hegel declinó y sus textos pasaron de moda. En su lugar surgieron tres corrientes intelectuales que presentaremos a continuación debido a la considerable influencia que ejercieron sobre la sociología de Max Weber.

La primera es el *positivismo*, un término derivado del pensamiento de Auguste Comte, quien a principios del siglo XIX elaboró las bases programáticas de lo que sería la nueva disciplina sociológica. Para Comte era la culminación de su filosofía «positivista». Comte concebía el conocimiento científico como una jerarquía, cuyo desarrollo estaba constituido por un orden que era al mismo tiempo histórico y lógico, y cuyo cenit era la sociología. Considerado en un sentido amplio, el positivismo es una corriente de pensamiento social que ha adoptado todas o la mayor parte de las siguientes premisas:

1. Expresa una aversión fundamental hacia el pensamiento metafísico, rechazado por sofista o ilusorio. Para el positivismo lógico, una forma de pensamiento lúcidamente expuesta por A. J. Ayer (1936), sólo las proposiciones lógicas y científicas (es decir, las afirmaciones sujetas a verificación empírica) se consideran válidas; todas las demás formas de comprensión, como el arte y la religión, se consideran carentes de sentido.
2. La ciencia trata de hechos empíricos que son independientes de los sujetos humanos, y el conocimiento científico consiste en generalizaciones analítico-inductivas basadas en las impresiones de los sentidos. La ciencia, por consiguiente, adopta la perspectiva empirista que Hegel criticó en su *Fenomenología*.
3. En relación con el punto anterior, el positivismo establece una distinción fundamental entre descripciones de hechos y jui-

cios de valor. Los juicios morales o de valor no tienen un contenido empírico que pueda someterse a pruebas de validez. De esto no sólo se desprende que el conocimiento científico, incluida la sociología, es una actividad exenta de juicios de valor, sino que el positivismo repudia cualquier tipo de compromiso político por parte del investigador. En este sentido, se ve al marxismo como poseedor de una concepción normativa de la sociología (véase Freund 1979). Por otra parte la sociología «positiva», como las ciencias naturales, constituye una ciencia neutra con respecto a los valores. El conocimiento científico tiene así un valor instrumental.

4. Para el positivismo, las ciencias naturales y sociales tienen una unidad esencial y comparten una fundación lógica y metodológica común. Los procedimientos de las ciencias naturales son, en consecuencia, aplicables a todos los ámbitos de la vida y la cultura; para el positivismo la ciencia es, de hecho, la única forma verdadera de conocimiento. Por tanto, lo que tiene que hacer el análisis sociológico es establecer generalizaciones causales que formen leyes semejantes a las formuladas por las ciencias naturales. Aunque esto sugiere la adopción de un paradigma mecanicista, la propia teoría de Comte fue funcional y orgánica (su propia perspectiva, como muchos han señalado, es bastante conservadora). Esta perspectiva positivista tiende a presentar un carácter conductual y a excluir del análisis el significado y la subjetividad humana (véase Giddens 1974, 1979; Bleicher 1982: 37-51 para una panorámica del positivismo de la cual se han extraído estos puntos).

Hacia finales del siglo XIX los puntos de vista positivistas llegaron a ser dominantes tanto en sociología como en antropología y, cuando comenzó el nuevo siglo, se hicieron dominantes incluso dentro del propio marxismo, tal como indican los escritos de Kautsky y Plekhanov (1908). Se consideraba a la sociología como la «ciencia natural de la sociedad», provista de una perspectiva mecanicista y materialista. Como Stuart Hughes demostró en su admirable estudio del pensamiento social europeo (1958), esta perspectiva dominó la tradición anglofrancesa. En Francia y Gran Bretaña el utilitarismo y el positivismo, la democracia y las ciencias naturales se convirtieron en parejas naturales. En Gran Bretaña el sumo sacerdote del positivismo fue Herbert Spencer, quien unió el positivismo con el darwinismo social. Spencer, un defensor acérrimo del capitalismo liberal, ejerció una influencia importante sobre la sociología y la antropología. En el próximo capítulo analizaré su teoría de la religión y también la de Émile Durkheim. Gid-

dens señala que Durkheim, considerado por muchos como el verdadero heredero de Comte, ejerció más influencia que ningún otro científico social al difundir la «sociología positivista» (1979: 245). Todos los principales sociólogos de principios de siglo —Durkheim, Pareto y, como veremos, también Weber— veían el trabajo de Comte como una alternativa directa al materialismo histórico, basándose en el supuesto de que este último no era válido empíricamente (Hughes 1958: 78-79; Llobera 1981). Aquí comienza la antítesis entre la sociología y el marxismo a la cual nos referimos anteriormente.

Por el contrario, en Alemania el positivismo nunca encontró una base sólida de apoyo. La tradición filosófica predominante era el idealismo, una tradición en gran parte histórica y profundamente influida por el movimiento romántico. La mayor parte de los estudios antropológicos alemanes seguían la escuela antropogeográfica, la cual, exceptuando la influencia que Ratzel ejerció sobre el trabajo de Franz Boas, tuvo unos efectos mínimos en el desarrollo de la antropología.

Hughes denomina a esta segunda corriente de pensamiento la «recuperación del inconsciente». Se refiere a los textos de diferentes autores —sobre todo Nietzsche, Bergson y Freud— que resaltaban el papel central de la motivación inconsciente en la conducta humana. Esta tendencia no suponía una simple reacción romántica contra el racionalismo y la ciencia. Tanto Nietzsche como Freud fueron pensadores críticos que, como Marx, se resistían a repudiar completamente el valor intelectual de la Ilustración. Aunque Bergson y Freud expresaban una perspectiva humanista y psicologista, su propia filosofía era diferente. Bergson fue más místico y religioso que Freud y Nietzsche. Sin embargo, afirmar que el final del siglo XIX fue la época del descubrimiento de lo irracional resulta un tanto erróneo, sobre todo por dos motivos. Primero porque, tal como Donald MacRae ha señalado (1974: 47), el tema de la motivación inconsciente tiene una larga historia, fue uno de los principales intereses de los primeros filósofos y literatos. Segundo, porque el énfasis en el inconsciente —o como lo llamaba Bergson, la intuición— apenas fue la única y ni siquiera la dominante entre las diferentes corrientes de pensamiento que existían a finales del siglo XIX. Una figura crucial de esta corriente de pensamiento fue Friedrich Nietzsche.

Nietzsche es un personaje extraño y paradójico, un filósofo literato que expresaba sus ideas en forma de aforismos. Tenía un pensamiento visionario y profético y, al mismo tiempo, reaccionario.

Bertrand Russell (1946) lo describió como un «anarquista aristócrata»; quizá esto pueda describir su personalidad contradictoria. Muchos autores lo han considerado como uno de los tres pensadores que, junto con Marx y Freud, mayor influencia han ejercido en el pensamiento del siglo XX. Los tres fueron germanohablantes y amantes del pensamiento de la Grecia clásica. Los tres fueron pensadores pasionales que sintieron profundamente la necesidad de cambios radicales y que, en muchos sentidos, fueron profundamente críticos con la cultura y el temperamento de su propia época. Los tres manifestaron una profunda desconfianza ante el discurso y la conciencia moral cotidiana; colectivamente representan lo que Ricoeur llamó la «escuela de la sospecha». No obstante, para el tema que nos ocupa, lo que es importante y lo que les une es una «oposición común a la fenomenología de lo sagrado» (Ricoeur 1970: 32), ya que todos ellos fueron ateos declarados y consideraban la creencia en Dios como un síntoma históricamente determinado por la debilidad y subordinación humanas (Stern 1978: 13-17).

Sin embargo, si bien Nietzsche fue un pensador crítico y sus escritos políticos sobre lo que él denominaba la enfermedad y «decadencia» de la cultura occidental fueron importantes y penetrantes, sus consejos de renovación espiritual resultan banales y reaccionarios. Es extraño que radicales contemporáneos como Foucault rindan homenaje a un personaje como Nietzsche, como si fuera el liberador de la dialéctica hegeliano-marxista (véase Sheridan 1980). Nietzsche fue un alma torturada, atormentado por enfermedades que le acompañaron la mayor parte de su vida hasta que, finalmente, en 1889, a la edad de cuarenta y cinco años, se volvió completamente loco. Como señala Lavrin, la búsqueda de verdades filosóficas era en cierto sentido una búsqueda soterrada de salud mental y física por parte de un hombre que sufría y estaba aislado. Russell también llama la atención sobre el hecho de que la filosofía del poder de Nietzsche fue en gran medida elaborada a partir de las fantasías de un inválido y del producto de sus miedos y sufrimientos. Sus himnos a la vida y sus críticas a la ética oriental de la huida y la renunciación de Schopenhauer son loables, pero la misoginia que Nietzsche expresó en su clásico *Así habló Zaratustra* (1884), así como la idea del superhombre, son doctrinas cuya emulación resulta desaconsejable. Su teoría de la «voluntad de poder» combina, como sugiere Lavrin (1971: 84), la noción del filósofo como administrador y legislador aristocrático con el principio darwiniano de la «supervivencia de los mejor adaptados», siendo esta última la piedra angular de su sociología. Nietzsche fue un indivi-

dualista pasional que no sentía otra cosa que desdén por la gente común; a diferencia de Hegel o Marx, él no disponía de ninguna visión de futuro más allá de esta ética marcial y aristocrática. Sin embargo, está cerca de aquellos autores en cuanto pensador crítico que intentaba permanecer fiel a la tradición racionalista. Walter Kaufmann lo describe de la siguiente manera: «Nietzsche intentó reforzar la herencia del Iluminismo con una comprensión más profunda de lo irracional —algo que Hegel había intentado hacer tres cuartos de siglo antes— pero de manera metafísica y algo esotérica. Nietzsche estaba determinado a ser empírico y se acercaba a su objeto —como debía ser— con psicología» (1971: 16). No sorprende, pues, que las ideas de Nietzsche se parezcan mucho a los elementos principales del psicoanálisis (véase Sulloway 1979: 467-468).

En relación con nuestro estudio, lo que resulta significativo de Nietzsche es su agudo sentido histórico (al igual que Hegel, admiraba mucho a Heráclito) y el hecho que haya producido las críticas más devastadoras que se hayan escrito nunca contra la religión. Esto también resulta algo paradójico, pues Nietzsche procedía —tanto por parte paterna como materna— de una larga saga de pastores luteranos; Lavrin llegó a decir de él que había sido amable por naturaleza y el fundador potencial de alguna religión (1971: 63). De cualquier forma, Nietzsche desarrolló en varios textos —particularmente en *El Anticristo* (1888)— una crítica mordaz y hostil al cristianismo. De hecho, fue un furibundo anticristiano, argumentando que el cristianismo era una «moral de esclavos» que, al predicar sumisión ante la voluntad de Dios, denigraba la vida terrenal de los hombres y restringía la libertad humana. Se mostró igualmente crítico con los dogmas y con la hipocresía de la Iglesia cristiana. Un pequeño extracto ilustrará el tono de su rebelión contra el cristianismo, en el cual no veía otra cosa que no fuera debilidad, mendicidad y un utilitarismo hipócrita (Lavrin 1971: 67):

> En el cristianismo salen a relucir los instintos de los sojuzgados y oprimidos; son las clases más bajas las que buscan en él su salvación... El cristianismo comporta cierto grado de crueldad hacia uno mismo y hacia los otros... El cristianismo supone despreciar al intelecto, al orgullo, al coraje, a la libertad y al *libertinaje* intelectual. El cristianismo comporta también el desprecio de los sentidos, del gozo de los sentidos, del disfrute en general (Nietzsche 1968: 131).

Como señala Stern, en los textos de Nietzsche, entre las vituperaciones y las incongruencias aparecen algunos destellos de lucidez que pueden aprovecharse pero, en términos generales, no ofre-

cen ninguna comprensión teórica de la religión. Según Stirner, Nietzsche era dogmático y negativo, pues negaba cualquier relevancia a las creencias religiosas. Tampoco estaba interesado en el contenido de verdad de la religión. Russell también se expresaba en términos parecidos: «A Nietzsche no le interesa la verdad metafísica del cristianismo o de cualquier otra religión, pues está covencido de que ninguna religión es realmente verdadera. Juzga las religiones sólo por sus efectos sociales» (1946: 293) —y éstos, según él, eran completamente negativos.

Cuando contrastamos la crítica de Nietzsche al cristianismo con su propio transfondo religioso no es difícil concluir que él sentía una crisis moral aguda en su propia vida. Ello está bien expresado en su célebre prólogo a *Así habló Zaratustra*:

> Zaratustra bajó solo la montaña. Pero cuando entró en el bosque sintió que detrás de él había un hombre, un viejo que había dejado su sombrero sagrado con el que buscaba raíces en el bosque.
>
> «¿Qué hace un santo en el bosque?», preguntó Zaratustra.
>
> El santo respondió: «Compongo canciones y las canto, y cuando hago canciones, río, lloro y susurro; así me prometo a Dios... Pero, ¿qué nos traes de regalo?»...
>
> Cuando Zaratustra escuchó aquellas palabras, saludó al santo y dijo: «¿Qué te tendría que dar a ti? Déjame que me vaya rápido, que no quiero nada de ti». Así, cada uno partió en dirección contraria...
>
> Pero cuando Zaratustra se quedó solo, habló así a su corazón: «¡Cómo puede ser posible! ¡Este viejo santo todavía no ha oído en su bosque que *Dios ha muerto*!» (Nietzsche 1961: 40-41).

La expresión «Dios ha muerto» es recurrente en los textos de Nietzsche y exterioriza ese sentido de crisis cultural. Crítico de la noción de progreso, defendida por los teóricos evolucionistas y los pensadores positivistas —dado su individualismo heroico—, igualmente crítico del socialismo y del nacionalismo, Nietzsche, sin ninguna creencia religiosa, estaba en una «soledad insoportable». Parece como si la «muerte de Dios» hubiera representado para él y para la propia cultura europea una pérdida de sentido. Pensaba que una especie de vacío espiritual y moral se había apropiado del mundo una vez que la religión había perdido su validez. Para él el evento más significativo del mundo moderno era el reconocimiento de que el mundo era caótico, desencantado y sin sentido. No es sorprendente, pues, que Nietzsche, mediante una combinación de nihilismo dionisíaco y una ética guerrera aristocrática, se convir-

tiera en uno de los fundadores del existencialismo (véase Blackham 1952: 23-42; MacQuarrie 1973).

La tercera corriente intelectual, la tradición idealista alemana, implicaba en esencia una vuelta a la metafísica dualista de Kant, una filosofía que Hegel había intentado transcender. Kant había realizado una distinción fundamental entre la razón «científica», que comprendía los fenómenos del mundo natural a través de las categorías del entendimiento (espacio, tiempo, causalidad) y la razón «práctica», que captaba la realidad ética a través de la intuición. A finales del siglo XIX un grupo de académicos, conocidos como Escuela neokantiana o de Heidelberg, intentó desarrollar el pensamiento de Kant con el fin de establecer una ciencia de la cultura. Los intelectuales más importantes de esta escuela fueron los filósofos Windelband, Rickert y Dilthey, y también el sociólogo formal Georg Simmel. Todos ellos eran críticos con el tipo de sociología positivista desarrollada por Comte. El principio básico de este pensamiento social idealista, concretamente tal como fue formulado por Wilhelm Dilthey, era la *distinción radical entre* ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y ciencias culturales (*Geisteswissenschaften*). Don Martindale resume de la siguiente manera esta distinción:

> Las ciencias físicas tratan con *hechos*; las ciencias culturales con *significados*. En las ciencias físicas, el pensamiento toma la forma de *explicaciones*, en las ciencias de la cultura adopta la *forma de comprensión*. La explicación establece leyes causales y se aproxima a su objeto desde fuera, externamente; la comprensión une el sentido con el sentido y capta su objeto inmediatamente mediante la intuición... En las ciencias naturales el método de explicación es el experimento; en las ciencias culturales el método de comprensión consiste en la interpretación por medio de tipos ideales o configuraciones de significados (1961: 378).

Por consiguiente, y como señala Hughes, el recurso de Bergson a las facultades de la intuición tiene mucho en común con la escuela idealista alemana. Sin embargo, Dilthey, «ese genio solitario y repudiado», como lo definió Collingwood (1946: 171), aceptaba ciertos elementos del positivismo al intentar que las ciencias humanas fuesen tan precisas y tan empíricas como las ciencias naturales. Rickman dice que Dilthey fue un empirista convencido y un crítico de la metafísica hegeliana (1976: 21). En lo fundamental, al elaborar una perspectiva hermenéutica de la cultura, Dilthey dio como válido un paradigma mecanicista para la explicación de los

fenómenos naturales. Pero, con respecto a los fenómenos socioculturales, abogó por una filosofía de la vida que resaltaba la significación de la experiencia de lo vivido y la necesidad de una comprensión intuitiva de las culturas específicas o visiones del mundo. Para Dilthey esta comprensión no puede actuar solamente por medio de la introspección sino, además y especialmente, mediante un estudio detallado de la historia. Por ejemplo, al analizar las cosmovisiones filosóficas (*Weltanschauungen*), Dilthey establece tres tipos básicos: el naturalismo, ilustrado por las teorías materialistas de Hobbes y Demócrito; el idealismo transcendental, ejemplificado por las filosofías dualistas de Platón, Kant, Schiller y William James; y el idealismo objetivo. Según Dilthey, el último tipo estaría reflejado en la filosofía especulativa de Heráclito, Spinoza, Bruno y Hegel. La perspectiva de Dilthey pone énfasis en la especificidad histórica de diferentes tipos de culturas o visiones del mundo y, aunque resalta sus sistemas específicos de valores o *Geist* (espíritu), los deja sin explicar. No nos explica las «formas de vida»; por tanto, como John Lewis ha señalado, conduce a un «relativismo total» (1975: 28-33).

Dilthey ha ejercido una notable influencia en el pensamiento social contemporáneo. La distinción entre ciencias naturales y culturales también fue importante para los teóricos críticos de la escuela de Frankfurt, y para los autores existencialistas y fenomenólogos como Husserl, Heidegger y Jaspers, que reconocieron la deuda que con ella tenían. Asimismo, Ruth Benedict escribió su introducción clásica a la antropología, *Patterns of Culture* (*Patrones de cultura*) (1934), desde el punto de vista de la tradición idealista alemana. *Verdad y método* (1960) de Hans Georg Gadamer es una exposición más reciente de este tipo de hermenéutica (véase Hodges 1974 para una buena exposición de la filosofía de Dilthey, y R. H. Brown 1978a para una breve e interesante descripción del método interpretativo).

Max Weber intentó combinar elementos de las tres corrientes de pensamiento, lo que constituye lo más relevante de su sociología. Por un lado, fue crítico con los positivistas como Comte, porque éstos habían intentado asimilar las ciencias sociales a las ciencias naturales. Como Dilthey, Weber destacaba la importancia de los significados subjetivos y negaba que se pudiera comprender la cultura humana con interpretaciones exentas de valores. Sin embargo, afirmaba que a partir de estudios históricos se podían derivar generalizaciones válidas. Por otro lado, se mostraba crítico con aquellos que, al igual que Dilthey, establecían distinciones radica-

les entre ciencias naturales y ciencias sociales. Tal como ha señalado, entre otros, Talcott Parsons, Weber intentó construir un puente que uniese visiones de la cultura que estaban tan distanciadas como el positivismo y la perspectiva de las *Geisteswissenschaften*. Dennis Wrong abunda en esta interpretación: «Weber estaba intentando reducir la separación que existía entre los dos puntos de vista extremos que representaban tradiciones intelectuales rivales: el positivismo de las ciencias naturales y el idealismo e historicismo alemanes» (1970: 8). Como señala Wrong, Parsons y otros sociólogos americanos siempre han resaltado el lado positivista del trabajo de Weber y han ignorado su historicismo y el énfasis que pone en las estructuras de significados.

Max Weber nació en Turingia en 1864 en medio de un entorno luterano. Su padre procedía de una familia de ricos comerciantes y fue un famoso abogado y miembro del *Reichstag*. Era un nacionalista convicto, un político autoritario y conservador. Por otro lado, la madre de Weber, religiosa y de carácter noble, se dedicaba a proyectos de bienestar social. Este matrimonio, tal como lo describe MacRae, era «una mezcla de infelicidad, pietismo e insatisfacción» (1974: 20). La esposa de Weber, Marianne, autora de una importante biografía de Weber (1975), también procedía de una rica familia de industriales. Weber, pues, vivió confortablemente durante toda su vida; tuvo muchas oportunidades de viajar, de estudiar y de disfrutar del ocio. Después de estudiar Derecho en la Universidad de Heidelberg y completar su tesis doctoral sobre compañías de comercio medievales (1889), en 1895 Weber obtuvo una plaza de profesor de Economía en Friburgo. Sin embargo, su carrera académica pronto se vería truncada por la «depresión nerviosa» que tuvo lugar debido al duro enfrentamiento que mantuvo con su padre en 1898. Esta riña tiene todos los elementos de una situación edípica, y la muerte del padre que ocurriría poco después dejó a Weber seriamente afligido por una profunda depresión. Después de cuatro años de turbaciones recuperó la actividad intelectual y se convirtió en editor asociado, junto a Werner Sombart, de una revista de ciencias sociales. Fue en las páginas de esta revista —*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*— donde publicó su famoso ensayo titulado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905). Durante la siguiente década Weber fue una especie de intelectual por cuenta propia, inmiscuido intensamente en estudios sobre varios temas. Durante este periodo realizó una serie de trabajos sobre economía política, sociología religiosa e instituciones legales, que todavía no han sido superados en cuanto a ampli-

tud y documentación. Weber fue un gran erudito, una erudición que era, al mismo tiempo, admirable y repelente. MacRae dice de él que era un «mago». La mayoría de sus estudios fueron publicados después de su muerte, ocurrida en junio de 1920, cuando tan sólo tenía cincuenta y seis años. Durante los últimos dos años de su vida Weber ejerció como profesor de Sociología en Viena y Munich, y trabajó en su obra maestra, *Economía y sociedad*, que también sería una publicación póstuma.

Aunque, debido a su personalidad, Weber ni siquiera consiguió adaptarse a las responsabilidades propias de una carrera académica, durante toda su vida ambicionó convertirse en un político profesional. Como nacionalista alemán convencido que era, se sentía fascinado por el poder. John Lewis describió su credo como la «primera aparición sin ambigüedades del darwinismo social como filosofía política» (1975: 15). De hecho, Weber y Nietzsche tuvieron mucho en común: ambos fueron unos «genios neuróticos» obsesionados por la consecución del poder, aunque incapaces, debido a sus trastornos psíquicos, de vincularse a la vida política activa; por supuesto, el nacionalismo militante y el puritanismo que envolvió la vida personal de Weber hubiesen sido un anatema para Nietzsche.

Reinhard Bendix describe sucintamente su posición política cuando dice que Weber fue «un lobo solitario nacido en una familia de clase media liberal en la Alemania de finales del siglo XIX que contempló el declive del liberalismo dentro de un poderoso Estado emergente y la amenaza que la sociedad burocrática moderna representaba para el individuo» (1959: 7).

Weber asociaba el socialismo con esa tendencia burocrática ascendente, así que su carrera, tanto política como intelectual, fue una especie de «gran campaña épica» contra el marxismo (J. Lewis 1975: 13). Más adelante volveré sobre la relación entre Marx y Weber, pero aquí es importante llamar la atención sobre algo que el mismo Weber no tuvo reparos en admitir, es decir, que sus investigaciones reflejaban los valores y aspiraciones de la burguesía alemana (sobre estudios interesantes acerca de la vida y la carrera de Weber, véase Gerth y Mills 1948: 3-31; Hughes 1958: 278-335; y Mitzman 1970).

La mejor forma de describir la concepción weberiana de la sociología consiste en reproducir un párrafo de *Economía y sociedad*. La sociología, escribió,

> es una ciencia que busca la comprensión interpretativa de la acción social en orden a llegar a explicaciones de sus causas y efectos. En la «acción» están incluidos todos los compartimientos humanos siem-

pre que los actores les atribuyan significados subjetivos... La acción es social siempre que los significados subjetivos que le atribuyen los actores explique el comportamiento de otros, siempre que la acción se oriente para ese fin (1947: 88).

Podemos destacar una serie de aspectos sobre la concepción weberiana de las ciencias sociales y de la metodología que ésta implica. Weber pone el énfasis en la acción social, no en la estructura social. Para Weber la unidad fundamental de análisis siempre es el individuo, al menos lo es en sus afirmaciones programáticas, ya que en sus análisis sociológicos de la religión se centra en los grupos. Weber tenía lo que Cohen (1968: 14) denominó perspectiva «atomista» de la realidad social, una perspectiva que es más mecanicista que funcional. Según Weber hay que considerar los colectivos —Estados, grupos, asociaciones, corporaciones— como «acciones particulares de personas individuales», evitando el análisis funcional (1947: 101-104). Esta perspectiva suele ser llamada «individualismo metodológico». Para Weber era ilegítimo reificar a los colectivos como organismos o como totalidades culturales. Su concepción es, pues, muy diferente de la concepción «holística» durkheimiana de la realidad social. Tanto Parsons como MacRae consideraban que el rechazo del funcionalismo con sus conceptos de estructura, función e institución sociales, había limitado el desarrollo de la teoría sociológica de Weber. Por otro lado, aunque su énfasis en la causalidad implicaba un modelo mecanicista, Weber, a diferencia de Durkheim, fue esencialmente un pensador historicista. Tal como ha señalado Hughes, aunque académicamente Weber nunca estudió o enseñó historia, «toda su producción intelectual estuvo repleta de interpretaciones históricas» y el tipo de sociología que practicaba «se adecuaba perfectamente a la disciplina histórica (1958: 325). A este respecto, Weber estaba mucho más cercano a Hegel y Marx que a Pareto o Durkheim, aunque Parsons lo haya clasificado dentro de este último grupo de teóricos. Creo que Wrong se muestra más próximo a la esencia de Weber cuando describe el desarrollo intelectual de éste como imbuido por una «profunda conciencia histórica» y lo relaciona con autores del siglo XIX como Hegel, Comte, Marx y Spencer, los cuales se interesaban por interpretaciones universales de la historia humana y por la comprensión del sistema capitalista emergente. Weber fue un sociólogo historicista, no un analista sistémico (Wrong 1970: 2-3).

En segundo lugar, al enfatizar el significado, Weber defendía un método de investigación específico, el *Verstehen*, es decir, cono-

cer la acción social mediante la comprensión empática de los valores y cultura de la otra persona. No obstante, la comprensión de las razones y los significados subjetivos no equivale únicamente a buscar la explicación que una persona da de su propia conducta o creencias; Weber concebía el *Verstehen* como un «método que podía aplicarse a la comprensión de los eventos históricos (incluso) cuando no quedara nadie por entrevistar» (Parkin 1982: 19). Weber era consciente de que la comprensión interpretativa no estaba exenta de problemas y reconocía que las posibilidades de comprender ciertos estados o sentimientos místicos así como pensamientos de pueblos ágrafos podían ser limitadas (1947: 90-104). Sin embargo, parece que en sus textos sobre metodología rechaza la noción misma de «significado objetivo»; a diferencia de Marx y Freud, parece que no reconoce ninguna disyuntiva entre significados subjetivos y la realidad social «objetiva». No obstante, como muestran Gerth y Mills (1948: 58), la realidad de sus análisis no es consecuente con sus afirmaciones programáticas sobre el *Verstehen*, pues adopta paradójicamente un punto de vista cercano a la teoría de la ideología de Marx (véase Parkin 1982: 26).

De todas formas, no conviene olvidar que una de las principales preocupaciones de Weber fue también la explicación de los hechos sociales; la vida social no debe ser comprendida sólo subjetivamente sino también objetivamente. Así, la comprensión interpretativa se ha de completar con análisis causales. Es decir, para Weber las interpretaciones que son «adecuadas en cuanto al significado» se han de complementar con una «adecuación causal». Y para Weber esto significaba que la comprensión se ha de hacer en términos esencialmente «historicistas» más que «mecanicistas», lo que implica determinar el papel de varios factores que anteceden a —y subyacen en— un fenómeno o evento social particular. Para Weber un análisis causal de este tipo sólo podía ser hipotético, un intento imaginativo a fin de localizar los factores específicos que tienen una influencia decisiva en una secuencia dada de eventos (Hughes 1958: 306). Por consiguiente, su modelo de análisis no se preocupa por la función, sino por el significado y las causas y, dado su énfasis en la motivación individual, nunca cayó, como señala J. Lewis, en el materialismo mecanicista (1975: 49).

Para poder estructurar sus análisis conforme a la búsqueda de significados, Weber elaboró el concepto de «tipo ideal». Éste no era más que una construcción analítica que refinaba lo que los científicos sociales habían estado haciendo, durante mucho tiempo, al usar conceptos tales como el de *capitalismo*, *feudalismo* y

hombre económico. Para Weber esto no implicaba ninguna evaluación o modelo ético; simplemente hacía referencia a la ordenación de ciertos elementos de la realidad social dentro de una concepción que tenía una precisión lógica. Constituía una abstracción «unidimensional» que servía como instrumento de comprensión y análisis.

En tercer lugar, en su ensayo titulado «La objetividad en las ciencias sociales» (1904) Weber no sólo realizó una distinción entre el conocimiento empírico y los juicios de valor, sino que sugirió que la ciencia nunca podría «proporcionar ideales y normas estables a partir de los cuales se pudieran derivar orientaciones para su inmediato cumplimiento en la actividad práctica» (1949: 52). De éstas y otras afirmaciones similares se ha deducido que Weber abogaba por una sociología «libre de valores», una ciencia social que fuera ética y políticamente neutra. Sin embargo, está claro, como Wrong y otros han señalado, que a lo que Weber ponía objeciones era a la práctica, común entre sus contemporáneos académicos, de predicar de manera partidista a una «audiencia cautiva». Él nunca pensó que hubiera que retirar los juicios de valor de la discusión académica, ni tampoco creía que de hecho se pudiera hacer tal cosa puesto que, según decía, en última instancia todos los análisis científicos descansan sobre ciertos ideales subjetivos. «Una actitud de indiferencia moral» escribió, «no tiene nada que ver con la "objetividad científica"» (1949: 60).

La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Los ensayos de Weber sobre la «ética protestante» y su relación con el capitalismo son sobradamente conocidos y han sido el tema de numerosos estudios críticos. No es mi intención revisar aquí esta extensa literatura, tan sólo quiero subrayar las tesis básicas de Weber. Su estudio, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y el argumento que contiene pueden dividirse en tres partes. En la primera parte Weber explica lo que entiende por espíritu del capitalismo; en la segunda, se centra en la ética protestante y en el carácter distintivo de las sectas ascéticas; finalmente, explora la relación entre el capitalismo y la ética religiosa.

Para Weber el capitalismo constituía un fenómeno universal que había existido durante toda la historia, al menos desde la aparición de las ciudades-Estado. El capitalismo, en el sentido de empresas emprendedoras que utilizan capital (dinero o bienes con un

valor pecuniario) para generar beneficios a través de los medios de producción y de la venta de productos, tiene, como cualquier actividad comercial, una historia dilatada y se puede encontrar por todo el mundo. Weber identifica varios tipos de capitalismo: el capitalismo de botín, es decir, la adquisición de riquezas mediante la piratería y otras aventuras similares; las actividades de préstamo de dinero desarrolladas por comunidades marginales; el capitalismo tradicional característico de las antiguas empresas que, debido a sus *ethos*, se planteaban objetivos limitados y no se adaptaban específicamente a la obtención de beneficios; finalmente, lo que Weber denominaba capitalismo racional, un fenómeno que, según él, era reciente. Tal como escribió en *The Theory of Economic and Social Organization*, «sólo es en el mundo occidental contemporáneo donde se encuentran las empresas capitalistas racionales que, dentro de una economía de mercado, combinan capital fijo, trabajo libre, especialización racional, combinación de funciones y una organización de las funciones productivas propias de las empresas capitalistas... Esta diferencia [entre el capitalismo racional y las formas más antiguas] necesita una explicación, y la explicación no se puede basar solamente en principios económicos» (Weber 1947: 279-280).

Para Weber, pues, el capitalismo, entendido éste como un sistema económico que comporta la organización racional —con el único propósito de conseguir beneficio económico— por parte de los propietarios del capital y del trabajo de asalariados libres, constituía un fenómeno moderno. Weber pensaba que el sistema capitalista afectaba a todos los ámbitos de la vida, por tanto veía el capitalismo contemporáneo no como un simple sistema económico, sino como una cultura o visión del mundo (*Weltanschauung*). Weber vio la estrecha relación existente entre el desarrollo del capitalismo y el poder creciente del Estado moderno (1930: 72). No obstante, no deja de ser significativo que, para Weber, el rasgo distintivo del capitalismo no era la racionalización del trabajo libre, ni tampoco la conversión del trabajo (y la tierra) en mercancías, sino su *ethos* o «espíritu». El espíritu del capitalismo no era la esencia del capitalismo como sistema económico, más bien consistía en una actitud mental, la motivación psicológica que, según él, hacía que el capitalismo fuera posible. Se trata de «la actitud que, sistemáticamente, busca el beneficio racional», que considera al trabajo como «si fuese un fin en sí mismo». Es una «ética social» dedicada a «ganar más y más dinero, al tiempo que evita rigurosamente todo disfrute espontáneo de la vida» (pág. 53). Esa actitud

no está de forma alguna restringida a los capitalistas: para que el capitalismo moderno funcione, los propios trabajadores deben adoptar esta ética. Weber discute también lo que denomina «tradicionalismo», una actitud que hace que los trabajadores respondan a salarios más altos trabajando menos. A ello se contrapone la «ética del trabajo». Weber considera que Benjamin Franklin, en sus textos al menos, ejemplificaba todas las «virtudes» que componen el espíritu del capitalismo: honradez, puntualidad, laboriosidad, austeridad y contención. Describe a Franklin como un «creyente sin carácter». Sin duda, fue el primer *boy scout*. Pero Weber apunta que no hay una relación causa-efecto entre esta «actitud mental» y la empresa capitalista. Esta última puede ser la mera consecuencia de una trayectoria tradicionalista, y el propio Franklin, aunque pleno de espíritu capitalista, vivía en la Pensilvania ultramontana del siglo XVIII, donde el capitalismo apenas se manifestaba. Weber señala también que el impulso hacia la adquisición de bienes y la obtención de beneficios no es exactamente lo mismo que el espíritu capitalista.

En el segundo ensayo, Weber pasa a explorar la ética protestante, ya que su propósito básico es investigar «la influencia de ciertas ideas religiosas sobre el desarrollo de un espíritu económico y el *ethos* del sistema económico» (pág. 27) —el capitalismo moderno—. Refiriéndose a esta relación entre ética y economía que Weber propone en su estudio, Frank Parkin señala que en ella hay una tesis débil y otra fuerte. La tesis débil es que hay cierto grado de congruencia entre la ética protestante y el espíritu capitalista, mientras que la tesis fuerte asume una relación causal directa entre la ética y la mentalidad capitalista (1982: 43). El título del ensayo («Los fundamentos religiosos del ascetismo laico») y el tono general del pensamiento de Weber sugerirían que la última tesis es más importante.

Un concepto que Weber resalta y que quizá sea exclusivo de las comunidades protestantes, siendo desconocido en la antigüedad clásica y entre los pueblos católicos, es el de la «vocación» (*Beruf*), la concepción de una tarea que Dios encomienda al individuo. Weber cree que Lutero no encarna el espíritu del capitalismo porque su concepción de la «vocación» era «tradicionalista»; pregonaba la «obediencia a la autoridad y la aceptación de las cosas tal como eran» (pág. 86). Por consiguiente, para Weber, la noción clave era la de predestinación y el punto de partida de sus análisis no era Lutero, sino la obra de Calvino, del calvinismo y de las otras sectas puritanas. Weber veía al calvinismo como la culminación lógica de

un gran proceso histórico en el desarrollo de las religiones: la eliminación de la magia existente en el mundo. Este proceso, señala, había comenzado con los antiguos profetas hebreos y con el pensamiento científico griego, y había culminado con los calvinistas con su repudio a cualquier medio mágico de salvación por cuanto comportaba la superstición y el pecado. Esta doctrina implicaba la transcendencia absoluta de Dios y el aislamiento interno del individuo (pág. 105). Para el calvinista sólo Dios es libre, el cual, con sus incomprensibles secretos, decide la suerte de cada individuo. Sólo unos pocos han sido elegidos para recibir la gracia eterna. La consecuencia de esta doctrina, sugiere Weber, es un «sentimiento indisimulado de soledad interna de cada individuo» (pág. 104).

Por supuesto, la doctrina de la predestinación podía conducir a una actitud fatalista, de resignación total ante la situación de cada cual. Pero, para Weber, no era esto lo que había pasado; al contrario, la doctrina había generado un sentimiento de «ansiedad religiosa». En orden a contrarrestar el fatalismo y a inducir autoconfianza, se recomendaba una actividad terrenal intensa. Es decir, escribe Weber, «Dios ayuda a aquellos que se ayudan a sí mismos. Así, tal como se suele decir, el calvinista crea su propia salvación o, tal vez sería más correcto, está convencido de obtenerla» (pág. 115).

Este modo de salvación no tenía nada de místico ni de emocional, puesto que el creyente era un «instrumento», no un «recipiente» de la deidad. Weber afirma también que las sectas puritanas habían aportado una interpretación ética al racionalismo cartesiano, lo que daba lugar a una confianza única en su orientación ascética. Weber concluye que el calvinismo aportaba algo positivo al ideal ascético, «la idea de la necesidad de demostrar la fe en las actividades cotidianas... Al fundar su ética en la doctrina de la predestinación sustituyó la aristocracia espiritual de los monjes que están fuera y por encima del mundo, por la aristocracia espiritual de los que Dios predestina a ser santos dentro del mundo» (pág. 121). Weber afirma que el metodismo, el pietismo y las sectas baptistas, por su desvalorización de los sacramentos como medios de salvación, por su repudio de las diversiones terrenales y por su insistencia en hallar la salvación a través de las rutinas cotidianas de la vida, abogaban, en grados diferentes, por un «ascetismo mundano». Como él decía, el ascetismo cristiano dejó tras de sí el monasterio dando un portazo e «irrumpió en la plaza del mercado de la vida» (pág. 154).

En el último ensayo Weber analiza los textos del puritano Richard Baxter y destaca que sus objeciones no se dirigen a la riqueza o a la propiedad *per se*, sino al disfrute de la riqueza y a sus consecuencias: la inactividad y las tentaciones carnales. Particularmente importante fue su discurso sobre la ética del trabajo. «Trabaja duramente para realizar tu vocación», observa Weber, es una de las frases recurrentes en los textos de Baxter. Por descontado, ello implicaba la desaprobación del disfrute espontáneo de las posesiones y de la vida en general. Una consecuencia inevitable de esta combinación de limitación al consumo y actividad productiva era, arguye Weber, la acumulación de capital. La resistencia frente al consumo de riquezas hacía posible la inversión productiva del capital. Así, la orientación puritana favorecía el desarrollo de las actividades económicas burguesas racionales. Igualmente importante, a modo de «sanción psicológica», era sustentar la explotación del trabajador expropiado, incluyendo una «disposición específica para trabajar». Weber escribe: «La concepción del trabajo como vocación constituye una de las características del trabajador moderno, actitud que se corresponde a la que el hombre de negocios tiene ante la adquisición» (pág. 179).

Weber concluye el estudio sugiriendo que el espíritu del capitalismo «nació», paradójicamente, del espíritu del ascetismo cristiano; pero que, una vez establecido el capitalismo moderno, ya no necesitaba el soporte de la religión. Se había convertido en un orden económico que, estrechamente unido a las condiciones de la producción de las máquinas, estaba influyendo profundamente en todos los ámbitos de la vida moderna. Los bienes materiales habían alcanzado un «poder inexorable sobre la vida de los hombres», y este orden se ha convertido en una especie de «jaula de hierro». Weber veía el futuro con cierta intranquilidad. Si el desarrollo del sistema capitalista no llegaba a su fin debido al surgimiento de nuevos movimientos proféticos o al agotamiento de las fuentes de energía fósiles, entonces el futuro sería verdaderamente preocupante, una «petrificación mecanizada».

Es importante no olvidar que en estos ensayos Weber no estaba ofreciendo una explicación del desarrollo del capitalismo como sistema económico y ni siquiera estaba sugiriendo que el espíritu del capitalismo se derivara únicamente de fuentes religiosas:

> No intentamos mantener la tesis alocada y doctrinaria que postula que el espíritu del capitalismo sólo pudo haber surgido como resultado de ciertas consecuencias de la Reforma, ni que el capitalis-

> mo como sistema económico haya sido una creación de la Reforma. El hecho de que se conozcan ciertas formas de organización capitalista de negocios anteriores a la Reforma es suficiente por sí mismo para refutar esa conclusión (pág. 91).

En su *Historia económica general* (1923) Weber analiza en detalle la génesis del capitalismo moderno y enumera las precondiciones necesarias para el surgimiento de éste: el libre mercado de trabajo y mercancías, la contabilidad racional del capital, la legislación adecuada, el trabajo jurídicamente libre y la tecnología racional. Aquí Weber atribuye una importancia mínima al papel que la religión desempeñó en el surgimiento del capitalismo entendido como institución económica. Weber vio con claridad que el ascetismo terrenal de ciertas sectas protestantes había ejercido una influencia considerable en el desarrollo del espíritu capitalista. Y vio también cómo las disposiciones psicológicas que este espíritu implicaba —la actitud disciplinada y vocacional hacia la actividad humana— constituían un prerrequisito importante para el funcionamiento del capitalismo moderno. Pero eso no significaba de forma alguna que la ética protestante fuera la «causa» del capitalismo. Sin embargo, como Moore señala, la religión protestante es importante para Weber no sólo por lo que significa para la motivación individual, sino también porque constituye una «ruptura cultural radical con la tradición» (1971: 85). Más adelante, cuando analicemos la sociología de la religión de Weber, volveré sobre este aspecto (para una buena panorámica general sobre las tesis weberianas de la ética protestante, véase Bendix 1959: 49-69 y Poggi 1983: 40-78).

Quizá ningún otro trabajo dentro de la tradición de las ciencias sociales haya generado tanta discusión y controversia como la tesis de Weber sobre la ética protestante. Aunque no puedo revisar aquí toda esta literatura deben destacarse algunas de las principales críticas planteadas al trabajo de Max Weber.

La crítica más común dirigida a la tesis de Weber es que ésta no se apoya en bases empíricas para establecer correlación o afinidad entre la existencia del protestantismo y del capitalismo. Se argumenta que el capitalismo existió previa e independientemente de la ética protestante en países como Italia, Francia, España o Portugal. Por el contrario, en países como Suiza y Escocia, donde floreció el protestantismo ascético, no se dio ningún desarrollo capitalista. Samuelson concluye su célebre crítica diciendo que «ya partamos de las doctrinas del puritanismo y del "capitalismo",

o del propio concepto de correlación entre religión y acción económica, no encontraremos elementos que apoyen las teorías de Weber; de hecho, casi todas las evidencias las contradicen» (1961: 154). De forma similar, H. M. Robertson (1933) arguye que el desarrollo del capitalismo en Holanda y en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII no se debió a su *ethos* protestante, sino a factores económicos más amplios, particularmente al comercio mercantil. Más recientemente, tanto Trevor-Roper (1963) como Luethy (1970) han señalado que en el periodo de la Reforma todas las bases del mundo moderno —elevado desarrollo tecnológico, capital, comercio mundial y poder global— estaban casi exclusivamente presentes en países que eran y permanecieron católicos (Italia y España). Asimismo, estos autores destacan la importancia crucial que tuvo la Contrarreforma en la creación de comunidades inmigrantes de negocios en los Países Bajos.

El problema con todas estas críticas a la tesis de Weber, elaboradas por historiadores, es que hasta cierto punto están fuera de lugar. Como Tawney (1938) señaló tiempo atrás, en los ensayos sobre la ética protestante Weber no intentaba exponer una teoría comprensiva de la génesis y del desarrollo del capitalismo. Su propósito, como ya he señalado antes, era más limitado. Además, la concepción weberiana de la causación es compleja y pluralista, rechazando específicamente que su estudio se confundiera con la «alocada y doctrinaria tesis» de que el espíritu del capitalismo —y menos todavía el propio capitalismo— se derivaba de la religión. La principal preocupación de Weber en estos ensayos eran los orígenes de la mentalidad capitalista moderna. En un estudio reciente e importante sobre este tema Gordon Marshall concluye:

> Weber era perfectamente consciente de que el protestantismo ascético no era el responsable directo del orden capitalista moderno, sino una conjunción de muchos factores. Es decir, la visión del mundo engendrada en las Iglesias y sectas protestantes sólo pudo ejercer influencia sobre la dirección del desarrollo capitalista y sobre los cambios operados en este sistema, siempre que, Weber postula, las otras precondiciones para esos cambios estuviesen también presentes. «El espíritu del capitalismo» será asociado con las formas modernas, racionales y capitalistas de empresa sólo cuando exista la posibilidad objetiva para el desarrollo de tales empresas (1982: 138).

Así, el hecho de que el calvinismo en Escocia no haya estado asociado con ningún desarrollo capitalista destacado no constituye una refutación de la tesis de Weber, porque él nunca pretendió

que la ética protestante fuera el factor causal del origen del capitalismo (véase Eldridge 1972: 40; Marshall 1980).

Una segunda línea de críticas se centra en la descripción que Weber hace de la ética protestante. Muchos autores han sugerido que Weber no reprodujo fielmente las enseñanzas originales de Calvino, que ni Calvino ni Baxter predicaron una «libertad para todo tipo de capitalismo» (Samuelson 1961: 31), y que no hubo una diferencia significativa entre la teología católica y la calvinista con respecto a su condena de la riqueza y su énfasis en lo deseable del trabajo ordenado y disciplinado. Sin embargo, como indica Marshall cuando defiende a Weber de sus críticos, estas críticas también están fuera de lugar (1982: 83-88). Weber no afirmó que los predicadores calvinistas abogaran conscientemente por el capitalismo, sino que su énfasis en la «vocación» (*Beruf*), junto con la ética puritana (conformando ambas un ascetismo terrenal) tuvieron consecuencias no intencionales sobre la acumulación de capital. Con respecto al apunte de Robertson sobre la similitud entre las doctrinas calvinista y católica, por cuanto ambas aportan al espíritu capitalista el mismo énfasis por el ahorro, el trabajo y la vocación, tanto Talcott Parsons (1935) como Marshall señalan que aquel autor no llega a comprender la argumentación de Weber, particularmente con respecto a la «sanción psicológica» que suponía la doctrina calvinista de la predestinación.

Por último, Gordon Marshall ha planteado recientemente una serie de críticas (1982: 97-131). Aunque reconoce plenamente la naturaleza específica de la tesis de Weber y señala que muchas de las críticas que se han levantado contra él han estado «mal informadas», Marshall arguye que la tesis de Weber no está completamente apoyada por la evidencia empírica y que a veces Weber acaba definiendo al puritanismo y al espíritu del capitalismo el uno en términos del otro, de tal forma que su argumentación se convierte en una especie de tautología (sobre otros estudios acerca de la tesis de la ética protestante, véase Green 1961, Eisenstadt 1968, y Nelson 1973).

La sociología weberiana de la religión

Un tema constante en la sociología de Weber es la racionalización progresiva de la vida como principal tendencia de la sociedad occidental. Como Marx, Spencer y Durkheim, Weber fue esencialmente un pensador evolucionista que se interesaba por temas

como el de la disolución de la sociedad y la cultura europeas «tradicionales», el desarrollo de la ciencia moderna y del capitalismo industrial, y la burocratización y centralización creciente de la política. Por «racionalización» Weber entendía un proceso a través del cual las reglas y los procedimientos explícitos e intelectualmente calculables se hacían sistemáticos, se especificaban y, progresivamente, sustituían al sentimiento y a la tradición. Ello implicaba también una forma de control normativo, un tipo de poder legitimado, denominado por Weber «autoridad legal-racional». Para Weber esta forma de legitimidad «descansaba en una creencia en la "legalidad" de los modelos normativos y del derecho de los que ocupan la autoridad bajo dichas reglas para despachar órdenes» (1947: 328). Weber contrastaba este tipo de dominación legítima con la autoridad carismática y con la tradicional. Sin embargo, y significativamente, veía esta forma de dominación como el resultado de un proceso gradual de desarrollo social. Bendix, entre otros, sugirió que Weber seguía la concepción teleológica de la historia de Hegel. Como Hegel, Weber estaba convencido de que la naturaleza se componía de acontecimientos cíclicos y repetitivos, en contraste con la historia, formada por eventos no repetitivos (Bendix 1959: 387). Así, aunque Weber estuvo interesado durante toda su carrera, y así se manifiesta en sus textos, por el desarrollo del racionalismo en la cultura occidental y verdaderamente veía la racionalización como la principal tendencia histórica, se mostraba profundamente preocupado por cuál sería su resultado final. La racionalización significaba la desmistificación de la vida y conducía a una actitud puramente instrumental para con el mundo natural y las personas. Por tanto, como señala Bendix, pensaba que la razón y la libertad estaban corriendo un grave peligro en el mundo moderno. La burocracia moderna ejemplifica este tipo de racionalidad funcional. Weber pues, como Freud, aparece paradójicamente como un racionalista pesimista. Las palabras que abren *Eros y civilización* de Herbert Marcuse podrían aplicarse a la sociología de Weber. Marcuse escribe: «El concepto de hombre que emerge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable que se puede hacer a la civilización occidental —y, al mismo tiempo, es la defensa más firme de esta civilización—» (1969: 29). Weber fue un portavoz orgánico de los valores e intereses burgueses y, sin embargo, al mismo tiempo fue un crítico pionero del capitalismo industrial, mostrándose así libre, como escribió John Lewis (1975: 88) de cualquier complicidad u optimismo. En ningún otro momento expresa mejor esta postura que cuando se hace eco de una

expresión de Schiller. «El destino de nuestro tiempo», decía Weber, «está caracterizado por la racionalización, el intelectualismo y, sobre todo, por el "desencanto" frente al mundo. Los valores más básicos y sublimes han desaparecido de la vida pública» (Gert y Mills 1948: 155). Como Nietzsche y Freud, pero al contrario que Durkheim, Weber fue, según la expresión de Hughes, un individuo «dubitativo, internamente dividido y profundamente atormentado» (1958: 288). «En nuestro horizonte no se vislumbran las flores del verano», escribió Weber, «sino noches polares de una dureza y oscuridad glaciar» (Gerth y Mills 1948: 128). No sorprende que Hughes concluya diciendo que, aunque su orientación política fuera potencialmente peligrosa, sus diagnósticos de la sociedad contemporánea «no se andaron con remilgos» (pág. 333).

Por tanto, un tema que subyace a toda la sociología de la religión de Weber es la noción de racionalización: la sistematización creciente de las ideas y los conceptos religiosos, el desarrollo del racionalismo ético y el declive progresivo del papel que en la religión jugaban el ritual y los elementos «mágicos».

Los textos de Weber sobre sociología de la religión, a parte de los ensayos sobre la ética protestante, se pueden clasificar en dos categorías. En primer lugar están los *Ensayos sobre sociología de la religión (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920-1921), que, junto a un ensayo titulado «La psicología social de las religiones del mundo» (Gerth y Mills 1948: 268-301), incluye el estudio más importante que Weber hizo sobre China (confuncionismo y taoísmo), India (hinduismo y budismo) y la antigua Palestina (Weber 1951, 1952, 1958). En segundo lugar está la sección de dimensiones monográficas titulada *Religionssoziologie (Sociología de la religión)*, que forma parte de *Economía y sociedad (Wirtschaft und Gessellschaft)*, su gran tratado sistemático que sería publicado póstumamente en 1925 (Weber 1965). Los dos estudios cubren esencialmente los mismos aspectos. Puesto que se trata de un estudio detallado, que muestra una enorme erudición histórica, aquí sólo puedo atender a algunos de los temas más importantes.

A diferencia de Durkheim, Weber se negó a dar una definición de religión. Una definición de un fenómeno tan complejo sólo puede ser el resultado, explica Weber, de la conclusión de un estudio, si bien, apuntaba la universalidad de la creencia en lo sobrenatural, rasgo que se puede encontrar en todas las formaciones sociales antiguas. Sin embargo, Weber consideraba que la religión tribal, aunque «relativamente racional», era fundamentalmente mágica, ritualista y orientada hacia este mundo. Las formas «elementales»

de la religión, decía, se centran en asuntos mundanos y materiales: la salud, el hacer llover y la prosperidad. Así, escribe, «el comportamiento o pensamiento mágico o religioso no deben ser tratados aparte de la conducta intencional cotidiana, especialmente teniendo en cuenta que los fines de los actos religiosos o mágicos son predominantemente económicos» (1965: 1). La diferenciación entre magia y causación natural es moderna, por lo tanto, no es aplicable al pensamiento de las sociedades ágrafas, cuya principal preocupación es saber en qué grado los objetos y las personas están dotados de poderes extraordinarios. Weber usaba el término «carisma» para referirse a esos poderes. Algunos conceptos populares como *orenda* o *mana* se refieren a estos «atributos naturales». Para Weber, pues, el pensamiento de las sociedades ágrafas es particularmente naturalista y preanimista. Para Weber la más antigua de todas las «vocaciones» es la del adivino, mago o chamán que permanentemente está provisto de «carisma» y que, ya sea por medio de la ingestión de narcóticos o por cualquier otro procedimiento, es capaz de experimentar estados de éxtasis. Weber señala que el concepto de alma no es universal, incluso está ausente en religiones de salvación como el budismo. Ideas como la del alma y conceptos espirituales como los de dioses y demonios se desarrollan como parte de un proceso en el cual la «magia deja de ser una manipulación directa de fuerzas para convertirse en una actividad simbólica». Por lo tanto, Weber pensaba que el «pensamiento mitológico» (basado en «un cuerpo de conceptos simbólicos») era un producto de la evolución del «naturalismo preanimista». A medida que avanza esta evolución sustantiva de la cultura, con su orientación hacia el formalismo y hacia la concepción de lo sagrado como un orden cósmico inalterable, la analogía va perdiendo importancia. «El pensamiento analógico se desarrolló con la religión mágica, basada enteramente en analogías y que, racionalizada, se convierte en simbolismo» (1965: 10).

Como ocurre en la religión romana, conforme se desarrolla la cultura, cada espíritu adquiere una función especializada, si bien Weber no veía en ello una relación simplificada entre conceptos religiosos y modelos sociales. Por ejemplo, no se puede sostener, señala, que el surgimiento de la diosa Madre Tierra sea el reflejo del desarrollo de la organización clánica matriarcal (matrilineal). Sin embargo señala que la creencia de que las divinidades terrenas son inferiores a determinados dioses celestiales suele ir acompañada del desarrollo del feudalismo y de una estrecha relación entre los cultos ancestrales y la estructura patriarcal de la economía. Al

igual que Durkheim, Weber arguye que la religión actúa como una fuerza cohesiva que unifica a los miembros de una casa, clan o confederación tribal. La unidad fundamental de una familia, clan o grupo de parentesco en las sociedades tribales «es la relación que les une con los espíritus de los ancestros» (1965: 10). La *polis* griega (la ciudad-Estado) así como los Estados patrimoniales descentralizados y Estados teocráticos como Egipto y China fueron principalmente asociaciones religiosas o de culto. En China, por ejemplo, el emperador era también el sumo sacerdote que monopolizaba el culto a los espíritus de la naturaleza.

Conforme la religión evoluciona se va consolidando la importancia de las deidades locales, incluso la de dioses de cierta entidad, pero las antiguas prácticas mágicas no desaparecen. Se produce una relación dualista entre los humanos y el dominio sobrenatural. Surge así una dicotomía entre el chamán/mago y el sacerdote, y entre la magia y la religión. La unidad primigenia del mundo en que todo se debía a la concreción de la magia, tiende a dividirse en dos partes: «por un lado, en la cognición racional y en el dominio de la naturaleza y, por otro, en la experiencia mística» (Gerth y Mills 1948: 282). Aunque los ritos mágicos tienen un carácter esencialmente manipulador y coercitivo, el desarrollo religioso conlleva un incremento de la importancia de los motivos extra-mágicos. Weber utiliza los términos «magia» y «religión» como tipos ideales, percibiendo que prácticamente en todas partes la religión contiene numerosos elementos mágicos. En contraposición a los magos, Weber describe a los sacerdotes como funcionarios religiosos con un conocimiento especializado y una vocación instituida. Los sacerdotes están estrechamente relacionados con algún culto o asociación determinados, si bien Weber reconoce que los magos también pueden ser miembros de algún tipo de corporación organizada. Los magos, en contraste con los sacerdotes, van por cuenta propia y ejercen su influencia por medio de dones personales (carisma). Significativamente, Weber concibe la función sacerdotal en relación a, por una parte, la conversión de la doctrina religiosa en un sistema racional de conceptos religiosos y, por otra, a la sistematización de una ética religiosa distintiva. No existe sacerdocio sin culto y no existe culto sin unas doctrinas metafísicas y una ética religiosa determinada. Refiriéndose a esta sistematización de las ordenanzas sagradas, particularmente tal como se produce en los sistemas religiosos de India, Egipto, China y Babilonia, Weber escribe:

> El proceso de racionalización favoreció la primacía de los dioses universales, y a cada cristalización consistente de un panteón le seguía la sistematización de principios racionales impulsada por el racionalismo de los sacerdotes profesionales o por un deseo de orden por parte de los seglares. Por encima de todo, es la ya mencionada relación entre la regularidad racional de las estrellas en sus trayectorias celestiales, regulada por el orden divino y el orden social inviolable y sagrado en los asuntos terrenales, lo que hace que los dioses universales sean los responsables de velar por ambos fenómenos (1965: 22).

Por tanto, Weber consideraba que esos sistemas cosmológicos racionales estaban estrechamente relacionados con los Estados burocráticos y la estabilidad de su orden social. El surgimiento de grandes imperios y la necesidad de una legislación ordenada corren paralelos a la «difusión creciente de una comprensión racional del cosmos como un todo ordenado y eterno» (1965: 35). En este esquema, los tabúes serían los primeros mecanismos surgidos para someter la religión a propósitos extra-religiosos —intereses económicos y sociales—. Es importante recordar aquí que Weber negaba la universalidad del totemismo, descalificando la suposición de que todos los grupos y todas las religiones derivaban del totemismo (pág. 40).

Para Weber, el sacerdocio funcionaba como el «soporte» de la racionalización y sistematización de la cultura religiosa, especialmente de la ética religiosa. Esencialmente se trataba de un proceso evolutivo. El profeta también cumpliría un papel clave en este proceso, pero esta racionalización se dio a través de una «irrupción» en un orden cultural más elevado e integrado. Para Weber el profeta era el prototipo de líder carismático. El concepto de carisma es fundamental en la sociología de Weber; se trata, escribe, de un término «que es aplicable a ciertas cualidades de la personalidad de un individuo, de forma que es visto como diferente del resto de hombres normales, y al que se le atribuyen poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o, como mínimo, particularmente excepcionales» (1947: 358). Para Weber el carisma se podía manifestar en tipos muy diferentes: el que entra en trance, el chamán, el héroe, ciertos intelectuales (los sabios) y también los profetas. El carisma, propio del ámbito de la rutina cotidiana y de la esfera profana, correspondía a una forma específica de dominación legítima, «totalmente opuesta a la autoridad racional, sobre todo a la burocrática, y a la autoridad tradicional, ya fuera ésta patriarcal, patrimonial o de cualquier otra forma» (1947: 361).

El profeta, por lo tanto, era un «mero portador de carisma individual que, en función de su misión, proclamaba una doctrina religiosa o ciertos mandatos divinos» (1965: 46). El profeta puede ser un reformador o el fundador de una nueva religión. Como la autoridad del profeta se basa en una revelación personal, su función, dice Weber, dista mucho de la del sacerdote, que concede la salvación por virtud de su oficio y es un miembro de una empresa corporativa de salvación. Al igual que el mago/chamán, el profeta, está dotado de carisma. Sin embargo, a diferencia del chamán, el profeta proclama una revelación definitiva y hace su tarea sin ánimo de lucro. De todas formas, Weber veía que la distinción entre el profeta y el mago no podía ser rígida, pues el primero practicaba con frecuencia la adivinación y también daba consejos y, a veces, la cura valiéndose de procedimientos mágicos. Weber consideraba probable que las primeras formas de profecía hubieran surgido en el contexto del desarrollo de los imperios asiáticos (pág. 48); por lo tanto, las profecías no podían ser originarias de las sociedades tribales. También llamó la atención sobre el hecho de que los profetas raramente surgían de la clase sacerdotal y que no todos los cultos extáticos habían sido movimientos proféticos. Weber trazó una distinción entre los reformadores religiosos que no eran profetas (Sankara, Ramanuja, Lutero, Wesley), ya que no habían ofrecido una revelación sustancialmente nueva, y los verdaderos profetas, cuyas profecían podían ser de dos tipos. El primer tipo lo ejemplifican las profecías de Lao-Tse y Buda en las cuales la salvación aparece como un «camino» que hay que seguir según el ejemplo del profeta. Este tipo de profecía se asocia con los sistemas religiosos de tipo panteísta y cosmológico que pueden encontrarse en China y la India. El segundo tipo sería la profecía moral, como las profecías de Zoroastro, Moisés y Mahoma, en las que el profeta aparece como un instrumento o mensajero de una deidad personal, transcendental y ética. Weber considera que este fenómeno profético es propio de Oriente Próximo y que fue en esta región donde se dieron las circunstancias que favorecieron la concepción de un espíritu creador transcendental. El poder absoluto de los monarcas de Mesopotamia y Egipto, junto con la agricultura de irrigación que «producía cosechas donde antes no se podía», pudieron haber desembocado en la noción de un «Dios autónomo, transcendental y personal» (1965: 57). Significativamente, Weber señala que la primera profecía estuvo «decisivamente determinada» por la presión que los sistemas estatales ejercían sobre pueblos vecinos menos desarrollados, como es el caso del pueblo judío de

Palestina, presionado por esos dos poderosos Estados teocráticos. Sin embargo, con respecto a los profetas, lo que a Weber le resulta más significativo es que éstos proporcionaban a sus seguidores una «concepción cósmica del mundo... una totalidad ordenada y "llena de sentido"» (pág. 59). La filosofía surgió, pues, de estos esquemas cosmológicos de profetas y sacerdotes. Weber postula la existencia de una verdadera necesidad metafísica o «compulsión interna» por parte de la mente humana «de entender el mundo como un cosmos dotado de significado» (pág. 117). Pero, a diferencia de algunos antropólogos contemporáneos, Weber es consciente de la diferencia que existe entre esas concepciones ordenadas del mundo y la experiencia concreta de la «vida en el mundo empírico», y de las tensiones y conflictos que ello generaba.

Las profecías, señala Weber, por su naturaleza menosprecian los elementos mágicos presentes en la actividad sacerdotal, como muestra el rechazo de Buda de los cultos a los espíritus y la actitud de los profetas de Israel hacia los magos y adivinos. También señala las tensiones siempre existentes entre sacerdotes y profetas, aunque se trate de una relación variable. Weber expresa así el contraste entre estos dos funcionarios:

> Los profetas postulaban una religión que simplificaba la relación del hombre con el mundo mediante el recurso a una posición moral que fuese última y estuviese integrada. Los profetas, por otro lado, sistematizaban el contenido de la profecía o las tradiciones sagradas por medio de una estructura de análisis casuística y racionalista, adaptándolas a las costumbres de vida y pensamiento de su propia clase y del laicado al que controlaban (pág. 69).

Para Weber la adhesión personal a un profeta desembocaba irremediablemente, si el culto sobrevivía, en una «comunidad» o congregación religiosa. «Una comunidad religiosa surge en conexión con un movimiento profético como resultado de la rutinización [*Veralltäglichung*]... un proceso en el que el propio profeta o sus discípulos aseguran la permanencia de su predicación» (pág. 60). Weber, por consiguiente, veía la existencia de una interrelación compleja no sólo entre los sacerdotes y los movimientos proféticos sino también entre los sacerdotes y el laicado, cuyas necesidades y aspiraciones, señala, han influido en el contenido de todas las religiones del mundo.

En los textos de Weber sobre religión, el objetivo subyacente es determinar las condiciones históricas que han dado lugar a diversas «éticas económicas», no sólo en Europa occidental sino tam-

bién en la India, China y Oriente Próximo. Para Weber el papel de la ética económica no se reducía al de simple función de una organización económica. En su ensayo «La ética protestante», como ya hemos visto, analiza la relación existente entre el ascetismo protestante y el espíritu del capitalismo. Como Weber pensaba que el capitalismo occidental era un fenómeno único, se puso a examinar cuáles eran las éticas que implicaban los sistemas de valores del confucionismo, hinduismo, budismo y del islam, para ver en qué grado sus respectivas éticas podían ser permeables al desarrollo capitalista. En sus estudios comparativos intentó mostrar en qué medida el sistema de creencias de las religiones orientales actuaba como obstáculo para la formación de una perspectiva económica «racional». Como Wrong indica, Weber estaba convencido de que el cristianismo contenía dentro de sí un dinamismo que ya estaba latente en la tradición profética de los hebreos, un dinamismo del cual carecían las religiones de China y de la India. No sorprende, pues, que el principal interés que Weber tenía en la sociología de la religión fuera la psicología social de las religiones universales, su ética económica y la interrelación entre la cultura religiosa y el interés económico de grupos sociales específicos. La forma en que relaciona las creencias religiosas con la clase o posición de *status* de los creyentes ha llevado a algunos autores a describir a Weber como un materialista puro (Parkin 1982: 52-53).

Como ya hemos visto, Weber considera que la religión, fundamentalmente mágica, de las comunidades tribales trata de asuntos prácticos y mundanos. Los «valores sagrados» de las sociedades ágrafas, señalaba Weber, eran los «bienes primarios de esta vida»: la salud, la longevidad y la riqueza. Consideraba que las religiones populares de los campesinos seguían una orientación similar. Todos los campesinos, escribe Weber, están tan fuertemente ligados a la naturaleza, son tan dependientes de procesos orgánicos y de acontecimientos naturales, que siempre han «estado inclinados hacia la magia», estando poco orientados hacia la sistematización racional de la religión. «Sólo las grandes transformaciones en la orientación de la vida han creado las condiciones que les permiten dejar atrás esta forma primigenia e universal de religiosidad» (Gerth y Mills 1948: 283). La esclavitud y la proletarización son algunos de estos momentos favorables para la extensión de movimientos proféticos que «rompen» con el orden tradicional. Weber sugiere que cuanto más agraria sea la cultura campesina, más probabilidades habrá de que las poblaciones campesinas sigan el modelo «tradicional» y carezcan de un «racionalismo ético», perma-

neciendo con sus prácticas animistas y rituales mágicos. Weber cuestiona la idea popularizada de la «piedad campesina»; esta idea procede de la ideología pastoral romántica propia de los intelectuales urbanos.

Por otro lado, Weber afirma que la nobleza feudal, la aristocracia militar terrateniente, profesaba una aversión radical hacia la religiosidad ética o emocional: «Conceptos como el de pecado, salvación y humildad religiosa no sólo eran completamente extraños para las clases que pertenecían a la elite política, particularmente para los nobles guerreros, sino que resultaban repulsivos para su sentido del honor» (1965: 85). Aunque la religión profética no es incompatible con la aristocracia militar, en general esta última suele demostrar una «actitud negativa hacia la salvación y la religión comunitaria» (pág. 88). Por lo tanto, en condiciones de estabilidad, ni los señores ni los campesinos se inquietan por el deseo de salvación, y no se puede decir que en estos grupos exista la más mínima tendencia hacia el desarrollo de una teodicea sistemática. La actitud característica hacia la religión de la clase burocrática carece igualmente de una preocupación intensa por la salvación o por ningún apego a una ética transcendental. El confucionismo, la religión de los intelectuales chinos, es un ejemplo característico de esta actitud, pues expresa una hostilidad hacia toda forma de religión ascética o emocional que vaya «más allá de la creencia tradicional en los espíritus y de la práctica de un culto a los ancestros y de la piedad filial como base universal de la subordinación social» (pág. 90). La nobleza mercantil del periodo medieval también expresaba en su religión una orientación terrenal y carecía completamente de cualquier sensibilidad ante la religión profética o ética.

En contraste con estos grupos sociales, las clases artesanas, durante toda la historia, han adoptado, según Weber, enorme variedad de actitudes religiosas. Entre éstas se encuentran expresiones de una religiosidad sacramental y orgiástica en las ciudades antiguas y en la India, el animismo y la magia taoísta en China, la religión orgiástica de los derviches y el sufismo contemplativo en el islam y la religión entusiasta y comunitaria de los primeros cristianos. Al igual que Kautsky, Weber argüía que el cristianismo primitivo era esencialmente una religión de artesanos urbanos: su salvador Jesús, había sido un artesano semirrural y las primeras comunidades cristianas estaban ubicadas en centros urbanos. Weber no deduce de aquí un determinismo económico absoluto para la religión de los artesanos, pero señala que la clase media baja pre-

senta una tendencia hacia una religión racional, ética, de tipo comunitario.

A pesar de que Weber dice que el proletariado moderno es indiferente a la religión (incluso la rechaza), señala que entre las clases desfavorecidas la necesidad de salvación está particularmente extendida. El carisma de un profeta no se reduce a los miembros de una determinada clase, pero su doctrina se deriva fundamentalmente del horizonte intelectual de las clases menos favorecidas. Weber escribe: «Como regla... los oprimidos o, al menos, aquellos amenazados por el sufrimiento, necesitan profetas y redentores; los afortunados, los propietarios, los grupos dominantes no sienten esa necesidad. Por consiguiente, los grupos sociales menos favorecidos suelen ser en la mayoría de los casos los destinatarios naturales de las profecías que anuncian una religión de redención» (Gerth y Mills 1948: 274).

En su célebre trabajo sobre los cultos *cargo* en Melanesia, Peter Worsley hacía algunas críticas al concepto weberiano de carisma, diciendo que éste describía un hecho, pero no era un concepto explicativo (1957: 294); sin embargo, la tesis central de Worsley, a saber, que se debe entender el milenarismo como una respuesta social a una situación de privación y opresión, coincide a grandes rasgos con la propia teoría de Weber, tal como ésta aparece cuando dice: «Como toda necesidad de salvación expresa algún tipo de sufrimiento, es normal que la opresión económica y social potencie los sentimientos de salvación», si bien matiza en un estilo típicamente weberiano, que «no quiere decir que sea la única causa», pero, significativamente, añade «las clases privilegiadas social y económicamente se mostrarán poco proclives a adoptar la idea de salvación; para ellas lo importante es que la religión cumpla la función de legitimar su propio modo de vida y situación en el mundo» (1965: 107).

Weber concluye diciendo que lo que las clases privilegiadas pedían a la religión, si es que pedían algo, era asegurar su legitimidad. Preocupado por dar cuenta de toda la complejidad de la vida social, Weber prefiere no formular ninguna relación simple y directa entre religión e intereses económicos. Parsons se equivoca cuando en su introducción a la obra de Weber (1965) afirma que éste intenta mostrar principalmente que los movimientos proféticos no son movimientos de protesta económica de los oprimidos. En rigor el tratamiento que Weber hace de este tema indica otra cosa muy diferente. Cuanto más baja sea una clase social, escribió, más intensa será la necesidad de un salvador (pág. 102).

En su estudio sobre los movimientos proféticos y el desarrollo del sacerdocio intelectual, Weber resaltó dos fenómenos de interés. Uno de ellos es la «gran receptividad que muestran las mujeres hacia todo tipo de profecía religiosa, con excepción de las que tienen una orientación exclusivamente militar o política» (pág. 104). Weber señala que en los cultos extáticos de las clases dominadas las mujeres suelen ocupar un *status* igual al de los hombres, siendo con frecuencia incluso más participativas que los hombres. El otro fenómeno es que bajo las doctrinas de las religiones mundiales, con sus concepciones intelectuales de un «orden cósmico ético e impersonal» o un «Dios absolutamente transcendente», proliferaba una «religión de las masas». Así, al lado de la ética confuciana de las clases burócratas e intelectuales, la magia taoísta y el animismo sobrevivían; al lado de la ética de la salvación budista profesada por los grupos monásticos, continuaban funcionando la magia y los cultos a los espíritus practicados por el laicado; finalmente, el «islam y el catolicismo se vieron obligados a aceptar como santos a dioses locales, funcionales y profesionales, cuya veneración constituía la verdadera religión de las masas en la vida cotidiana» (pág. 104).

A lo largo de la obra de Weber se transparenta una marcada tendencia psicologista. Weber destaca la «necesidad» psicológica que las clases dominantes tienen de legitimar su poder y *status* económico; igualmente, postula una «necesidad» de significado. Pero cualquier concepción de un orden cósmico significativo debe, matiza Weber, dar cuenta de las imperfecciones del mundo. Es necesario que existan explicaciones del sufrimiento y de la injusticia que hay en el mundo, particularmente porque a medida que avanza el proceso de racionalización, la interpretación de significados se hace cada vez más problemática. Las religiones mundiales habían dejado de lado las escatologías mesiánicas propias de los movimientos proféticos y resolvían de tres formas diferentes el problema de lo que Weber denominaba teodicea.

La primera respuesta es la noción de *predestinación* o providencia, que Weber consideraba una racionalización de la magia adivinatoria y que estaba ejemplificada en la historia de Job. Este tipo de teodicea se asocia a una concepción de un Dios transcendente con un poder ilimitado sobre la creación y cuyas motivaciones son en principio inaccesibles al entendimiento humano. Como ya hemos visto, el calvinismo y en cierto grado también el islam, representan este tipo de solución al problema del significado.

La segunda solución es el *dualismo*, una teodicea que contrasta

la divinidad y pureza de Dios con su antítesis, los poderes de la oscuridad y el demonio personificado como Demiurgo. Esta teodicea se expresa en el zoroastrismo, el maniqueísmo y el gnosticismo.

Para Weber la solución final y más formalmente acabada del problema de la teodicea sería la doctrina india del *karma*: la noción del mundo como un cosmos contenido en sí mismo, en el que el destino del alma humana depende de un sistema ético de méritos y deméritos y que para Weber constituye un «mecanismo universal de retribución» que suplanta a la causalidad natural. La creencia en la transmigración de las almas también incorpora creencias animistas y representa una solución «radical» a la teodicea del sufrimiento. La doctrina del karma será central tanto para el hinduismo como para el budismo y se asocia a una concepción no dualista e inmanente de la divinidad.

Weber es consciente de que los caminos que conducen a la salvación son muchos y variados —el ritual, la piedad o el trance— y apunta también que no todas las religiones se preocupan por la salvación (los cultos tribales y el confucionismo, por ejemplo). Sin embargo, su principal objetivo es demarcar la diferencia entre dos formas de salvación primarias que denomina «ascetismo centrado en el mundo» y «misticismo contemplativo». La distinción está estrechamente relacionada con el contraste anterior entre profecías éticas y ejemplificantes. Para Weber la ascética terrenal es «racionalista» en el sentido de que la oposición al mundo se manifiesta por medio de un «rechazo» en vez de un «vuelo». Aunque el asceta deplora el disfrute de la experiencia sensual y las riquezas terrenales, no se abandona a la inactividad ni se desentiende del mundo. Al contrario, se «esfuerza» por «controlar» el mundo; el ascetismo es un instrumento para atender al deseo de Dios. Como era de esperar, Weber dice que ejemplos de este tipo de salvación abundan entre las diversas sectas protestantes ascéticas que había estudiado en *La ética protestante*. Por el contrario, Lao-Tse y Buda ejemplifican al místico que permanece inmiscuido en un «vuelo» contemplativo fuera y por encima del mundo, en un estado de «unión mística» con lo divino y de inactividad, con el pensamiento suspendido en un estado psicológico de aislamiento. El místico quiere ser un «recipiente» de Dios, no un «instrumento», para lo cual minimiza en lo posible la actividad dentro del mundo. A continuación reproducimos un pasaje en el que Weber contrapone estos dos tipos de salvación, remarcando, no obstante, que la distinción entre ascetismo y misticismo es «fluida»:

> Ni el ascetismo ni la contemplación son una afirmación del mundo como tal. El ascético rechaza el carácter mundanamente empírico de las tentaciones morales, la rendición a los placeres naturales y la dependencia ante la indulgencia sexual y la satisfacción epicúrea. Pero, al mismo tiempo, afirma la actividad individual racional dentro de la estructura institucional del mundo... Por otro lado, para el místico contemplativo que vive dentro del mundo, la acción, particularmente la acción desarrollada dentro de la estructura institucional del mundo, es en sí misma una tentación contra la cual ha de mantenerse en estado de gracia (1965: 173-174).

El místico típico no es una persona que se implique activamente en la transformación racional del mundo en que vive aunque, como señala Weber, sería incapaz de permanecer vivo si ese mundo no estuviese constantemente haciendo el trabajo que el místico desprecia por pecador y alienante frente a Dios y la liberación. Weber recalca que el concepto de un Dios transcendente, que según él había surgido en Asia Menor y posteriormente se había impuesto en Occidente, fue determinante para la pérdida de importancia de las formas místicas de salvación, haciendo inadmisible, e incluso blasfema, la unión mística con Dios. No sorprende, pues, que la Iglesia católica, el islam ortodoxo (y el confucianismo en China), así como los profetas hebreos, hayan denunciado constantemente las formas extáticas de religión. Por otro lado, Weber llama la atención sobre la asociación entre el misticismo contemplativo y las religiones asiáticas, y resalta la importancia del «trabajo» como marca distintiva del monacato cristiano. El ascetismo terrenal solamente se desarrolló en el contexto europeo. Este tipo de religión, argumentaba, no requería el celibato sino el rechazo del placer erótico, no pedía la pobreza sino la eliminación de cualquier disfrute material, no el enclaustramiento sino una forma de vida controlada. El único lugar donde floreció este tipo de ética religiosa fue en las sectas ascéticas protestantes, hecho que para Weber tendría una importancia considerable en el desarrollo del capitalismo.

Estudios comparativos

Al contrario que MacRae, que considera *Sociología de la religión* (el tratado de Weber que acabo de resumir) un «texto bastante estéril» (1974: 90), en mi opinión se trata de un enorme trabajo de recopilación que contiene ideas muy sugerentes. La afirmación que hace Talcott Parsons en su introducción a este trabajo («el fragmen-

to aislado más importante del trabajo de Weber») no es una exageración, porque en él se cristalizan muchos de los temas y aspectos que Weber ya había planteado en sus estudios comparativos. Como Bendix y otros autores han señalado, son varios los propósitos que guían los estudios comparativos de Weber: delinear un ética económica y establecer las implicaciones de los principales credos religiosos del mundo; determinar los factores relevantes para comprender el carácter distintivo del capitalismo industrial occidental; y explorar la relación existente entre diferentes ideas religiosas y diferentes clases o grupos de interés. Con respecto a este último tema, Weber, como ya hemos notado, examinó las implicaciones que tenía una forma de vida particular (*habitus*, su término preferido para referirse a esto) en el estilo de religión a la cual se asociaba. Por lo tanto, Weber, al contrario que Durkheim, no concebía la sociedad como una totalidad orgánica, sino como una arena donde entran en conflicto diferentes agentes y grupos de interés. Pero, a diferencia de Marx y Engels, no pone énfasis en las clases económicas, sino en grupos de *status* (*Stand*). En contraposición a la clase, define el grupo de *status* como un conglomerado de individuos que comparten un «estilo de vida», una cultura común, una ocupación y una determinada escala de prestigio. En sus estudios comparativos sobre religión, los grupos de *status* de especial interés para Weber son aquellos que describe como los «pioneros» o propagadores de las religiones mundiales. En el confucianismo es la «burocracia administrativa; en el hinduismo es el mago que ordena el mundo; en el budismo, el monje mendicante que vaga por el mundo; en el islam el guerrero que busca conquistar el mundo; en el judaísmo es el comerciante ambulante; y en el cristianismo el profesional itinerante» (1965: 132). Weber no pensaba que la influencia de estos grupos fuese exclusiva; el estrato dominante podía cambiar en el curso de la historia, no obstante estos grupos específicos eran los que, como «pioneros ideológicos», habían ejercido una influencia más intensa en la ética práctica de sus respectivas religiones.

En *La religión de China* (1951) Weber centra su interés en los literatos chinos, en los administradores oficiales que formaban una clase burócrata. Educados y seleccionados a través de un examen formal, expertos en ritualismo pero sin ejercer de forma alguna como sacerdotes, estos oficiales fueron los impulsores de la religión confuciana. Aunque ellos no emprendían ninguna actividad económica en particular, ejercían una importante influencia sobre la obediencia filial, la propiedad, la educación y una forma pecu-

liar de racionalismo que instaba a «mantener el orden del cielo, la tranquilidad de orden social y la armonía interna del hombre mediante una ética de la conducta humana» (Bendix 1959: 123). Weber resalta que la ética religiosa confuciana fue esencialmente terrenal, racional, pacifista por naturaleza y no tenía ninguna doctrina de salvación. Aunque existía un culto religioso centrado en el emperador estatal, que cumplía *simultáneamente* las funciones de administrador político y sumo sacerdote, Weber señala que no había ni un sacerdocio poderoso ni una autonomía política local. Lo que a nivel local era importante eran los cultos ancestrales, las religiones populares centradas en el misticismo taoísta y varias formas de creencias y ritos místicos. Weber creía que el taoísmo, que representaba una especie de heterodoxia oficial, por su carácter ágrafo e irracional, era incluso más tradicionalista que el confucianismo. Weber concluye su estudio sobre la religión china contrastando el confucianismo con el puritanismo, afirmando que el primero, al favorecer la adaptación al mundo, las relaciones familiares y la piedad, suponía un obstáculo para el desarrollo del espíritu capitalista racional. Así, como lúcidamente nota Bendix, la teoría de Weber implica la siguiente paradoja: el confucianismo ponía el énfasis en el *bienestar material*, pero su ética religiosa no ayudaba a crear un ética económica apropiada que favoreciera el desarrollo capitalista; el puritanismo, rechazando el goce de las riquezas como bien en sí mismo, ayudaba *inintencionadamente* a crear una mentalidad capitalista y, de esta forma, como ya señaló Wesley, a desvirtuar la verdadera religión (Bendix 1959: 139).

Como contraste, *La religión en la India* (1958) se centra en un tipo de intelectual muy diferente, el sacerdote brahmán. En muchos sentidos el brahmán era una figura similar a la del mandarín u oficial chino. Ambos poseían un alto rango y otorgaban mucha importancia a la literatura clásica, especialmente la que contenía textos sagrados e instrucciones sobre ritos. Ambos eran intelectuales oficiales y propietarios que mantenían una estrecha relación con el centro del poder estatal, y ambos, como decía Weber, «rechazaban *todo tipo* de prácticas orgiásticas» (1958: 139), como los cultos extáticos y devocionales en los que participaban las clases bajas. Sin embargo, Weber afirmaba que los brahmanes eran una casta hereditaria que monopolizaba la función sacerdotal —ningún rey o administrador indio ejercía las funciones propias de un sacerdote—, de forma que dentro del contexto indio se originaba una bifurcación de la autoridad. Se consideraba que los brahmanes, que servían como sacerdotes familiares de los reyes, adminis-

tradores políticos y oficiantes de sacrificios comunales, tenían un rango social más alto que el de las autoridades seculares. Durante toda la historia de la India, dice Weber, ha habido conflictos prolongados entre la casta sacerdotal y los administradores seculares que mayoritariamente pertenecían a la casta Kshatriya. La famosa obra épica *Bhagavad Gita*, señala Weber, expresa en gran medida los ideales y aspiraciones de la casta Kshatriya y aboga por el deber *(dharma)* de cumplir con las funciones de la casta.

En un estudio históricamente detallado de la cultura india, Weber sitúa el ritualismo brahmánico dentro del contexto más amplio del sistema de castas indio y del hinduismo. Reconstruyendo la estructura social de la India, Weber advierte que la demarcación social y ritual de las castas estaba en gran medida basada en las creencias mágicas, y que la expansión del hinduismo había implicado tanto la incorporación a través de la conquista de comunidades enteras al sistema de castas, como transformaciones en el *status* de rango, un tema que posteriormente sería desarrollado por Srinivas (1952) con su concepto de sanscritización. Weber explora también el papel que la teodicea del karma tuvo en la inhibición del desarrollo de un sistema ético universal y en el mantenimiento de las desigualdades sociales intrínsecas a la estructura social. Posteriormente, en el mismo estudio, explora las consecuencias sociales del orden jain y del antiguo budismo, señalando que estas religiones surgieron paralelas al proceso de urbanización y que ambas desarrollaron una forma de religión monacal que presentaba una orientación apolítica y de alejamiento respecto de la vida cotidiana. Después de un periodo inicial en el que bajo la tutela de Asoka (en el siglo III a.C.) el budismo se había convertido en la religión dominante de la India, los brahmanes consolidaron su posición hegemónica como sacerdotes. Inevitablemente, esto se produjo gracias a un acuerdo de intereses religiosos con el laicado. En este «periodo de acomodación» y de restauración de la ortodoxia brahmánica durante la Edad Media, que Weber estudia en el contexto de transformaciones socioculturales más amplias, proliferaron por la India varias formas de religiosidad, como los cultos shavaistas y lingamistas, la magia tántrica y los cultos bhakti. Weber también se centró en el énfasis que el hinduismo ponía en el ascetismo, en la dualidad existente en la concepción de un dios personal (expresado en los cultos devocionales) y en el concepto de un ser divino impersonal (Brahman) difundido en los textos de Sankara, un filósofo brahmán del sur de la India. En el último capítulo del estudio, Weber afirma que el desarrollo religioso e institucional de la India

obstaculizaba cualquier formación de una ética económica racional. Así como ocurría con otras religiones asiáticas (confucianismo y budismo), del hinduismo tampoco surgiría una ética práctica y racional puesto que éste, explica Weber, era un sistema orgánico cerrado de enseñanzas sagradas fundamentalmente tradicionalistas. El sistema de castas y la doctrina del karma conducían a una indiferencia con respecto al mundo y a la «búsqueda de una salvación mística y eterna del alma». Este tipo de salvación era apenas un tipo de conducta ejemplar. En Asia no emergió ningún ascetismo mundocéntrico, ni ninguna profecía mesiánica que persiguiera la transformación del orden social. Esto último, señala Weber, aparecería únicamente en Oriente Próximo y tendría consecuencias profundas.

El estudio *Judaísmo antiguo* (1952) está dedicado a explorar las condiciones históricas y «altamente particulares» que dieron lugar a un «activismo ascético» único en la religión occidental y que, como ya hemos visto, desempeñaría según Weber un papel decisivo en el desarrollo del espíritu capitalista. El distintivo fundamental de la orientación religiosa de Occidente, el ascetismo terrenal, surgió ordinariamente de las antiguas profecías judías. A pesar de que Weber apunta al «mercader ambulante» como el «propulsor ideológico» del judaísmo, en este estudio Weber se centra en los profetas hebreos y en sus visiones mesiánicas.

El judaísmo antiguo nació en las mesetas y montañas de Siria y Palestina, cuyos pueblos, las tribus israelitas, formaban una vaga confederación política. De forma alterna, el pueblo judío cayó bajo la opresión y el dominio político de los Estados adyacentes de Egipto y Babilonia, de forma que las tribus israelitas no tuvieron instituciones políticas permanentes hasta su unificación como estado centralizado en torno al 970 a.C. bajo los reinados de David y Salomón. Poco después, este Estado teocrático, formado aparentemente según el modelo egipcio, se dividió debido en gran medida a la rebelión de las tribus del norte. Aunque el profeta Moisés ya había establecido una primera alianza del pueblo judío con Dios durante el periodo de la confederación tribal, fue a lo largo de los casi cuatrocientos años siguientes a la división de la monarquía en los reinados de Israel y Judea cuando se fue estableciendo la principal tradición profética. Durante este periodo esos pueblos tribales experimentaron una serie de catástrofes militares y políticas que culminaron con su cautiverio en manos de Babilonia y su subsiguiente dispersión. Fue durante esta época cuando surgieron los profetas Elias, Amós, Isaías y Jeremías, quienes a través de sus profecías for-

mularon de modo coherente una concepción fundamentalmente nueva de la relación de la humanidad con la deidad.

Según Weber, la idea de un dios omnipotente y transcendental, creador del mundo y administrador supraterrenal de los destinos de las naciones, fue única y nueva. Con su concepción de una deidad inmanente el judaísmo antiguo se separaba de las primeras religiones orientales. Weber escribió que el mundo, tal como era concebido por los profetas judíos, «no era ni eterno ni estático, sino una manifestación del deseo de Dios. Las estructuras presentes eran el producto de la actividad de los hombres, especialmente de los judíos, y de la reacción de Dios ante ellas. Incluso el mundo era un producto histórico diseñado para dejar paso de nuevo al verdadero orden de Dios» (1952: 3). Tal como señala Bendix, en esta concepción el ser humano aparece como un mero instrumento en las manos de Dios, y las acciones humanas como medios que Dios utiliza para hacer cumplir sus designios (1959: 201). Aquí se puede reconocer la similitud de esta concepción con la de la filosofía de Hegel, que también veía la humanidad como un instrumento mediante el cual el espíritu se encuentra con su propia naturaleza. Sin embargo, la idea de que Dios (Yahveh) había establecido por medio de Moisés una alianza con los hijos de Israel es intrínseca a la tradición profética. Weber muestra cómo durante esta época esta concepción de la deidad fue hegemónica, mientras que en otras las tribus israelitas practicaban los cultos a Baal y a los espíritus, propios de las comunidades vecinas. Las visiones proféticas expresaban los valores de la primera confederación de tribus, pero proyectaban una visión utópica del futuro, visionando la salvación de los israelitas y la restitución de su tierra original. Weber comenta que los profetas eran hombres solitarios cuyas experiencias ascéticas estaban normalmente precedidas por estados patológicos. No obstante, esta ascesis profética presenta características distintivas: no consumían alcohol, ni hay evidencias indicativas de ayuno u otras prácticas ascéticas. Tampoco celebraban ningún tipo de culto, ni manejaban ninguna noción de posesión por la deidad. La naturaleza transcendental de Yahveh no comportaba ningún tipo de unión mística con lo divino; los profetas se consideraban a sí mismos como simples instrumentos o mensajeros de Dios. Además, si bien servían como oráculos, sus profecías tenían un claro contenido ético y político. Ante las diversas calamidades e infortunios que padecía el pueblo judío, las visiones proféticas, afirma Weber, ofrecían lecciones morales y sentido religioso. Para estos profetas los acontecimientos no eran, como

para los místicos, experiencias significativas en sí mismas, sino signos del poder de Dios a través de los cuales éste se comunicaba con su pueblo. Dentro de la experiencia hebrea la ascesis adoptó tres formas diferentes: la asociada con el gobierno teocrático (Saúl y David); la asociada con los cultos extáticos, denunciados por los sacerdotes; y la asociada con los profetas. Para Weber fue esta última forma de ascesis la que adquirió mayor importancia histórica porque sentó las bases del ascetismo centrado en este-mundo, una actitud religiosa que buscaba controlar y transformar el mundo. Como señala Bendix: «Fieles a la tarea de hacer lo que estaba bien a los ojos del Señor en la esperanza de un futuro mejor, los profetas establecieron una religión de fe que sometió la vida cotidiana de los hombres a los imperativos de la ley moral ordenada según criterios divinos. En este sentido el judaísmo antiguo ayudó a crear el racionalismo moral de la civilización occidental (1959: 256).

A pesar de esto, señala Weber, el judaísmo carecía de la característica que sería distintiva del ascetismo mundo-céntrico, es decir, una relación que desde el punto de vista de la necesidad individual de salvación se adaptaba al mundo, implicando la necesidad de controlarlo (1965: 257). Con respecto al islam, un producto tardío del monoteísmo de Oriente Próximo, Weber decía que se había «acomodado» al mundo de una forma particular, pues era la religión de una clase guerrera. En el antiguo islam ortodoxo no existía nada parecido a una búsqueda individual de salvación como tampoco ningún misticismo. El posterior desarrollo de la religiosidad derviche, con sus elementos místicos y orgiásticos, apenas sirvió para reafirmar la moral tradicionalista, muy diferente del «control metódico de la vida» extendido entre los puritanos.

Weber concluye diciendo que, en contraste con el ascetismo protestante, para las religiones populares de Asia,

> el mundo continuaba siendo un jardín encantado en el cual la forma práctica de orientarse o de encontrar seguridad en este mundo o en el siguiente consistía en venerar o coaccionar a los espíritus y buscar la salvación mediante procedimientos rituales, idolátricos o sacramentales. La religiosidad mágica de las clases no intelectuales de Asia no conducía ciertamente al control racional y métodico de la vida. Y tampoco se llegaba a ese control metódico a partir de la acomodación terrenal del confucianismo, de la actitud de rechazo del mundo propia del budismo, de la conquista islámica del mundo o de las expectativas mesiánicas... del judaísmo (1965: 270).

(Véase Bendix 1959: 83-281 para un resumen lúcido de la obra de Weber sobre religiones comparadas.)

Los estudios comparativos de Weber son ricos en detalles empíricos e interpretaciones sugestivas. Marcan el camino a toda una serie de posibles aproximaciones comprensivas al fenómeno de la religión. En su obra se encuentran interpretaciones hermenéuticas, materialistas, funcionales y psicológicas. Aunque sus análisis en términos de tipos ideales imprimían a su obra un cierto, como Parsons decía, «atomismo característico» y una «rigidez tipológica», la manera en que Weber afronta los cambios históricos y su visión de las creencias sociales contempla una multiplicidad de factores causales, por lo cual sus trabajos en modo alguno pueden ser considerados mecanicistas o estáticos. Sin ninguna duda, el estilo funcionalista del propio Parsons es mucho más rígido y estático, y su lectura de Weber, en la que convierte a éste en un precursor del funcionalismo estructural, ignora completamente, como ya hemos comentado arriba, el historicismo presente en la obra de Weber. Weber fue por encima de todo un sociólogo histórico. Además cualificaba las dicotomías que él establecía, de forma que quedase claro que las oposiciones eran «fluidas» y no absolutas. Como ocurre con Marx, los análisis que Weber hacía de fenómenos sociales concretos son en gran medida más complejos y sutiles que lo que sus predicados programáticos pueden dar a entender. La otra crítica de Parsons, es decir, el énfasis que Weber ponía en las «rupturas proféticas» olvidando la posibilidad de procesos más graduales y acumulativos de transformación tal vez sea válida, pero hay que recordar que para Weber la racionalización progresiva de la vida social es la tendencia dominante de la historia mundial. Creo que Parsons y Sorokin (1927) están en lo cierto cuando dicen que *Sociología de la religión* de Weber constituye una de las contribuciones más valiosas que se han producido en este siglo para la comprensión de la religión. Desde luego, en amplitud y erudición no ha sido superada.

Sin embargo, los elogios que recibe la obra de Weber tienden con demasiada frecuencia a pasar por encima de los endebles fundamentos de su teoría general, basada en tres conceptos descriptivos de tipos ideales que son vagos e intangibles. En efecto, toda la sociología de Weber gira en torno a tres conceptos: tradición, carisma y racionalidad. Todos los conceptos metodológicos de Weber están relacionados directa o indirectamente con este esquema conceptual tripartito: sus tres modos de legitimación de la autoridad; sus tres tipos de especialistas religiosos (magos, profetas y sa-

cerdotes); sus tres tipos básicos de acción social. Todos ellos guardan una relación evidente con las tres formas de pensamiento de Tylor y Malinowski: magia, religión y ciencia.

La «tradición» es una especie de primera categoría fundacional, identificada por Weber en sus estudios sobre la evolución religiosa con el estadio mágico y preanimista. No hay ninguna evidencia de que tal estadio haya existido nunca, puesto que, como el propio Weber reconocía, todas las comunidades humanas han poseído nociones sobre espíritus y deidades. Y todas las religiones, Weber no duda en admitirlo, incorporan elementos «mágicos» en sus ritos, sacramentos, mitos y doctrinas. Definir la tradición como la «santificación de la costumbre» tampoco ayuda, pues todas las culturas humanas siguen algún tipo de práctica «tradicional». Las sesiones del Senado de los Estados Unidos o de la Cámara de Comercio de Nueva York tienen tanto de tradicional como cualquier rito mágico. Weber también tiende a identificar la racionalidad progresiva con la sistematización de la cultura en esquemas cosmológicos, pero aquí también las evidencias etnográficas muestran que pueden encontrarse cosmologías complejas en muchas comunidades ágrafas (véase Lévi-Strauss 1966). Todo esto indicaría, desde luego, que existen serias limitaciones en el trabajo de Weber en cuando a su comprensión (limitada) de los estudios antropológicos.

Parece que Weber sugiere que la tradición no es racional, pero esto también entra en conflicto con su afirmación de que la magia es «relativamente» racional y que el pensamiento cotidiano es en sí mismo intencional. Parece que Weber indica que toda experiencia visionaria o estado de posesión es intrínsecamente racional por cuanto dotan de sentido a la experiencia social. Pero el concepto de «carisma» es, como Worsley ha argüido, un tanto vago; carece de valor explicativo. Es un concepto descriptivo que Weber usa para dar cuenta de una serie de fenómenos diferentes. Esencialmente, se refiere al «poder extraordinario» de un objeto o una persona. Pero si un mago siempre tiene carisma, entonces el término se convierte virtualmente en equivalente de «poder mágico». Algunos autores han señalado que el concepto weberiano de carisma es similar a la noción durkheimiana de lo sagrado (por ejemplo, Aron 1967: 229), pero hay que observar que el concepto de Weber tiene una connotación dinámica. El carisma significa una ruptura con el orden establecido (tanto con la tradición como con el orden racional burocrático) así como un estadio de transición, inestable y efímero. «El carisma», escribió Weber, «precede al desarrollo de estructu-

ras institucionales permanentes.» El carisma es, pues, un concepto ineficaz; cualquiera que sea su significado —*mana*, éxtasis, profecía— es algo que no queda explicado. Si, verdaderamente, seguimos la línea argumental de Weber, la magia (como opuesta a las actividades de la vida cotidiana) es carisma. La distinción entre éxtasis y profecía, magia y religión, se basa en gran medida en el supuesto implícito de que las sociedades complejas son intrínsecamente más racionales que las comunidades tribales.

Finalmente, el concepto de «racionalidad» en Weber es, como muchos han destacado, bastante complejo. Significa cosas muy diferentes. El propio Weber distingue dos significados diferentes. Por un lado, emplea el concepto en términos de intenciones o de una racionalidad medios-fin. Ello requiere una definición explícita de los fines y el cálculo preciso de los medios más efectivos para conseguirlos. Este tipo de racionalidad instrumental es el característico de las administraciones burocráticas. Por otro lado, emplea el concepto de racionalidad para referirse al simple ejercicio de la razón, «el tipo de racionalización que el pensador sistemático emplea para concebir el mundo». En el análisis sobre las creencias religiosas que veíamos antes en este capítulo es esta segunda acepción la que está en juego (Gerth y Mills 1948: 293; Beetham 1974: 68; Roth y Schluchter 1979).

Pero, ¿qué quería decir Weber cuando postulaba la racionalización progresiva de la vida social? Muchas cosas, ciertamente; algunas de ellas ya las hemos señalado. Con respecto a la evolución religiosa, parece que los textos de Weber sugieren un desarrollo histórico dirigido hacia un incremento de la diferenciación estructural, un proceso en el que los intereses e ideales económicos reemplazan a los religiosos, acarreando consigo el declive del ritual y la magia. Tal perspectiva lleva a Weber a establecer comparaciones equívocas entre la tradición judeocristiana (vista como precursora del racionalismo moral) y el resto de las religiones mundiales. Weber pensaba que la organización de la vida en los monasterios medievales era racional en sí misma, mientras que el confucianismo y el islam permanecían anclados en el tradicionalismo. Con respecto al primero de estos últimos, Pitirim Sorokin ha escrito: «No veo por qué el confucianismo, con su evidente menosprecio hacia las actitudes sobrenaturales y místicas, con su actitud abiertamente agnóstica con respecto a la existencia de seres sobrenaturales, con su carácter extraordinariamente práctico y, finalmente, con su teoría sistemática y racional de la educación del hombre, debería considerarse más supersticioso y menos enfrentado con la magia

que el cristianismo o el judaísmo» (1927: 695). Sorokin señala que parece que la religión «tradicionalista y mágica» practicada por la mayoría de la población japonesa no puso muchos obstáculos para que allí se desarrollara exitosamente el capitalismo moderno. De modo similar, Maxime Rodinson ha cuestionado la interpretación que Weber ofreció del islam, afirmando que la ideología del Corán de ninguna manera fue tradicionalista. Según Rodinson, decir que la religión musulmana previno al mundo musulmán de seguir el camino del capitalismo moderno es como decir que el cristianismo dirigió al mundo europeo occidental por la senda del capitalismo. Y él recalca que la ética racionalista no fue una precursora, sino un proceso «correlativo» al desarrollo del sistema capitalista (Rodinson 1974: 76-117; véase también B. S. Turner 1974 para una crítica importante a la interpretación weberiana del islam)

El principal problema de Weber es que concedió a las sectas del protestantismo ascético de los siglos XVI y XVII un lugar central en su teoría, asignándoles el papel de fundadoras ideológicas y psicológicas de la ética capitalista —el control racional de la naturaleza y la obtención de beneficios—. De esta manera, tendía a sobredimensionar aquellos aspectos de la tradición judeocristiana que fueran consonantes con el desarrollo del ascetismo centrado en este mundo, al tiempo que subestimaba los elementos místicos, mágicos y ritualísticos de esa tradición, mientras que, por el contrario, desconsideraba la orientación racional y ética de las religiones no occidentales.

Lo que resulta interesante, sin embargo, es que en sus análisis específicos de las religiones mundiales, los conceptos de tradición, carisma y racionalismo no son los que más le interesan. Como ya hemos visto, a Weber le interesa más delinear la relación existente entre las creencias religiosas y los factores socioeconómicos, planteados dentro de una perspectiva histórico-causal. Esto, finalmente, nos lleva a considerar la relación de Weber con el materialismo histórico, una cuestión que ha sido objeto de importantes controversias y discusiones.

Weber y Marx

Como ya señalamos anteriormente, Weber trabajó en un clima intelectual dominado por las perspectivas sociales de dos marcadas personalidades, Nietzsche y Marx (MacRae 1974: 52). La in-

fluencia de Nietzsche, aunque no fue la más importante, está omnipresentemente implícita. John Lewis ha señalado que el elitismo de Weber procedía de Nietzsche (1975: 15), si bien, como ya se ha indicado, Nietzsche nunca hubiera asumido el nacionalismo de Weber. Además, aunque ambos compartían las tendencias darwinistas, Weber, a pesar de su «individualismo metodológico» e inclinación psicologista, era un pensador más sociológico. Nietzsche realizó algunas críticas insuperables a la religión; pero, al contrario que Marx y Weber, nunca intentó entenderla seriamente como un fenómeno social. Creo que el influjo de Nietzsche sobre Weber fue doble. En primer lugar, de forma similar a la relación entre Feuerbach y Marx, los trabajos de Nietzsche hicieron que cualquier crítica sustantiva a la religión en términos de su valor de verdad resultara redundante. Hacia el final del siglo XIX, la religión, especialmente el cristianismo, había perdido toda su relevancia como forma de entender el mundo tal como dejaban claro los crueles aforismos de Nietzsche. Por consiguiente, lo que resultaba realmente importante era entender la propia religión como un fenómeno sociohistórico. Aunque los intereses de Weber a este respecto fueron más específicos que los de Durkheim, fue este tema el que concentró su interés fundamental. En segundo lugar, el énfasis que Nietzsche había puesto en la idea del «resentimiento» desempeñó un papel fundamental en la insistencia de Weber en que los elementos de amor fraterno, perdón y moralidad expresados por la tradición judeocristíana eran un resultado del deseo «reprimido» de venganza por parte de los oprimidos. En esta teodicea de los desposeídos, escribió Weber, «la búsqueda moral sirve como una forma de compensar el deseo consciente o inconsciente de venganza» (1965: 110). Weber dudaba si una «solución tan simple» al problema de la ética religiosa, cualquiera que fuese su significación psicológica, podía generalizarse y ser útil. Esto le llevó a prestar especial atención a la teodicea y a sus diferentes formas de «racionalización» ética mediante las cuales diversas religiones interpretaban el problema del sufrimiento.

La relación de Weber con Marx es más compleja y ha sido tema de numerosos estudios interpretativos (véase Lowith 1960; Roth 1971; Gordon Marshall 1982: 140-157). Algunos han visto la relación entre Marx y Weber como esencialmente antagónica y han sugerido que las tesis de Weber sobre la ética protestante intentaban ser una refutación empírica del marxismo. Albert Salomon afirmó de hecho que Weber participaba de un «largo e intenso diálogo con el fantasma de Marx» (1945: 596). Para estos autores la sociología

de Weber se contrapone a las teorías deterministas de Marx con un tipo de análisis histórico que enfatiza la causalidad múltiple. Otros, sin embargo, han destacado las afinidades existentes entre ambos autores, tanto en lo que respecta a sus teorías sociales como a sus análisis del capitalismo. Según esta visión, los dos autores practicaban un tipo de análisis que evitaba caer en los extremos del empirismo reduccionista, por una parte, y en el idealismo subjetivista, por otra (Brown 1978: 17). En su célebre ensayo, Karl Lowith arguye que tanto Marx como Weber fueron sociólogos-filósofos preocupados principalmente por los problemas de la existencia humana y que ofrecieron análisis críticos del capitalismo moderno. En realidad, sugiere, sus perspectivas filosóficas «representaban la conversión de la filosofía del espíritu objetivo de Hegel en un análisis de la sociedad humana» (1960: 24). La principal diferencia entre ellos, señala Lowith, es que Marx propuso una terapia, mientras que Weber apenas proporcionó un diagnóstico. Esta diferencia se vería reflejada en sus respectivas interpretaciones del capitalismo; mientras Weber veía al capitalismo y las instituciones que le estaban asociadas como la encarnación de la racionalidad, para Marx el capitalismo era fundamentalmente un sistema explotador. Al explorar las similitudes y diferencias entre los dos autores, Lowith destaca la tendencia de Weber a ver el marxismo como una teoría dogmática y a identificar la «concepción materialista de la historia» con una forma de análisis vulgar, economicista y monocausal. Al defender al marxismo de estos ataques, algunos autores han negado que el materialismo histórico sea una interpretación económica de la historia (por ejemplo, Hobsbawm 1965: 17) y han apuntado la complementariedad de las sociologías marxista y weberiana. Lichtheim escribe: «La totalidad de la sociología de la religión de Weber encaja sin problemas en el esquema marxista» (1961: 385). Norman Birnbaum, en un ensayo donde compara las interpretaciones de Marx y Weber sobre la génesis del capitalismo, señala que aunque el interés de Weber por los efectos de la ideología religiosa sobre el desarrollo social puede haber nacido de su polémico encuentro con el marxismo, Weber «construye» sobre el trabajo realizado por Marx. Evitando postular una relación simple y mecanicista entre la posición económica y los valores ideológicos, Weber hizo explícito lo que ya había estado implícito en Marx, es decir, la función psicológica de los sistemas de creencias (1953: 141).

A pesar de que algunos autores como Guenther Roth (1971) han cuestionado que las afinidades analíticas entre Marx y Weber hayan sido tan próximas como sugieren esas interpretaciones (que

habrían sobreestimado la influencia de Marx sobre Weber), la mayoría de los autores señalan que el clima intelectual en el que trabajó Weber estaba dominado por la teoría marxista. Tal como señala Lewis, a finales del siglo XIX los académicos alemanes se tomaban muy en serio el desafío al marxismo, tal como muestra *Capitalismo moderno* (1902), la interpretación académica que el amigo y colega de Weber, Werner Sombart, escribió sobre la visión marxiana de *El capital*. Los textos de Weber indican una conciencia crítica de la obra de Marx, pero una conciencia que a veces se convertía en reconocimiento elogioso de las contribuciones académicas de ese pensador. Weber describió *Manifiesto comunista* como un «logro científico de primer orden». Pero, a pesar de que muchos han llamado la atención sobre la estrecha afinidad entre los dos autores y la posición teórica weberiana de interlocución con el materialismo histórico, entre ellos existen sin duda algunas diferencias importantes filosóficas y políticas. Estas diferencias son fundamentalmente un reflejo de las perspectivas kantiana y hegeliana que Weber y Marx adoptaron respectivamente. El evolucionismo de Marx y su concepción de la historia como proceso creativo, su énfasis en la praxis humana, su negativa, similar a la de Hegel, a ver los hechos y valores como opuestos irreductibles y su concepción de que la vida social, en última instancia, se basa en condiciones materiales son postulados que, ciertamente, Weber no asumiría. Tal como escribe Marshall, «cualesquiera que sean las similitudes sustantivas que puedan identificarse en sus respectivos análisis empíricos e históricos, permanece un vacío epistemológico insalvable entre las concepciones marxiana y weberiana» (1982: 157).

3

LA TRADICIÓN ANTROPOLÓGICA

Los intelectualistas: Müller, Spencer, Tylor y Frazer

A finales del siglo pasado uno de los temas que más interesaba a los académicos era el origen de la religión. Se preguntaban cómo la gente había llegado a creer en dioses y si era posible que hubiese tribus tan primitivas que ni siquiera tuviesen religión. En 1866 el célebre explorador sir Samuel Baker había dicho, dirigiéndose a la Sociedad Etnológica, que los pueblos nilóticos (sobre los cuales Evans-Pritchard publicaría después sus monografías clásicas) no tenían creencias religiosas de ningún tipo: «Sin excepción, no creen en ningún ser supremo, ni tienen ningún tipo de culto o idolatría; ni siquiera un poco de superstición ilumina la oscuridad de sus mentes» (1867: 231). Al contraponerse a este tipo de suposiciones erróneas, los antropólogos victorianos comenzaron a desempeñar un papel cada vez más importante en la historia del pensamiento social.

El tipo de preguntas sobre el origen de la religión que estos académicos victorianos se planteaban, así como el esquema evolucionista dentro del cual formulaban sus problemas intelectuales, hace tiempo que han dejado de interesar o guiar a los antropólogos; de todas formas, la perspectiva naturalista y crítica que adoptaron para estudiar la religión ha continuado dando sus frutos. Lo que resulta interesante es que los hombres que plantearon esas cuestiones —sobre todo Tylor, Spencer y Durkheim— no sólo tuvieron la más alta talla intelectual, sino que han ejercido una influencia duradera en la cultura occidental, particularmente dentro de las ciencias sociales.

En una importante revisión de la obra de estos primeros antropólogos, Evans-Pritchard (1965) apuntaba casi con disgusto que, exceptuando uno o dos casos, los autores cuyos trabajos sobre religiones comparadas habían sido más influyentes eran o agnósticos o ateos. Influidos por el racionalismo dieciochesco, estos académicos consideraban que las religiones «primitivas» eran tan válidas como cualquier otra religión, es decir, ilusiones. Evans-

Pritchard destacaba también que estos académicos «veían y encontraban en las religiones primitivas un arma que podía ser usada con efectos mortales contra el cristianismo. Si la religión primitiva podía explicarse como una aberración intelectual, como un espejismo causado por presiones emocionales o por funciones sociales, las religiones más elevadas podían ser desacreditadas de la misma forma». Y continúa: «Para aquellos antropólogos la creencia religiosa era absurda, y así lo sigue pareciendo para la mayoría de antropólogos de ayer y de hoy. Pero, como se hacía necesaria alguna explicación de esos absurdos, se ofreció en términos psicológicos o sociológicos» (1965: 15).

Con respecto a estas cuestiones, Evans-Pritchard se encontraba con un dilema embarazoso, pues era, al mismo tiempo, antropólogo y católico practicante. Aunque quizá no se ajuste a la verdad decir que los estudios de Tylor, Durkheim y Frazer estaban motivados únicamente por el deseo de socavar el cristianismo, Evans-Pritchard está en lo cierto cuando señala que las interpretaciones naturalistas sólo podían servir para hacer tambalear los cimientos de las creencias deístas, de ahí su postura ambivalente con respecto al *status* epistemológico de la antropología y su insistencia en que ésta era una disciplina humanista más que científica. Sin embargo, su orientación metodológica «fenomenológica —un estudio comparativo de creencias y ritos (dios, sacramentos y sacrificios) a fin de determinar su sentido y significación social» (pág. 17), que practicó con éxito en sus propias monografías sobre los nuer y los azande, ha tenido precisamente el efecto que él veía con alarma, o sea el de «explicar» la religión, pero no en términos de «aberración intelectual» o «absurdo», sino en términos de su significado y función social. Peter Worsley alababa el carácter científico de los pronunciamientos teóricos de Evans-Pritchard (1957: 273). Algunos teólogos combinan sin preocupación aparente explicaciones de tipo científico y deísta; Evans-Pritchard era un antropólogo demasiado bueno para hacer eso, aunque sus comentarios despectivos acerca de los motivos de los primeros académicos le llevan a menospreciar injustamente la contribución de éstos al pensamiento social.

En cuanto prevalecieron las perspectivas deístas sobre religión, las interpretaciones de creencias extrañas también se expresaron en términos teológicos. San Agustín, por ejemplo, como muchos misioneros hasta recientemente, interpretaba esas creencias diciendo que los dioses y espíritus de otras culturas eran demonios y diablos, poderes que no eran el del verdadero Dios. Se aceptaba su

existencia, pero se interpretaba en términos negativos. Este tipo de interpretaciones teológicas fue un componente esencial de las teorías de Friedrich Max Müller (1823-1900), a quien generalmente se le atribuye el título de «padre de la religión comparada» (Sharpe 1975: 35).

Max Müller nació en Alemania y sufrió la profunda influencia de la tradición romántica alemana de Schiller y Goethe, pero pasó la mayor parte de su vida dando clases en Oxford. Lingüista brillante y pionero de los estudios de sánscrito, es precisamente famoso por sus traducciones de las escrituras védicas (1849-1862) y por la edición de *Sacred Books of The East*, publicado en quince volúmenes. George Woodcock, en su biografía sobre Gandhi señala que el mejor regalo que los británicos hicieron a la India fue su propio pasado, tal como reflejan las traducciones de la antigua literatura sánscrita, lo que en gran medida se debió a académicos como Müller (1972: 22). Además de estas traducciones, Müller también escribió varios estudios generales de religión y mitología de gran influencia, como su *Introduction to the Science of Religion*, publicado en 1873 y recientemente reeditado (1978). Para Müller la creencia en una divinidad era una característica universal de toda la humanidad, lo que, junto al lenguaje, formaba la base de la identidad étnica. Al contrario de san Agustín no creía que la religión «pagana» fuera obra de demonios y diablos, sino concepciones subdesarrolladas de Dios. Abogando por un estudio comparativo de las religiones, a pesar de que su propia orientación fuera la propia de las «razas» aria y semítica, Müller argumentaba que había un fondo de «verdad en todas las religiones, incluso en las inferiores». Por muy imperfecta, escribió, y «pueril que sea una religión, siempre lleva al alma humana ante la presencia de Dios; y por muy imperfecta y pueril que sea la concepción de Dios, siempre representa el ideal más elevado de perfección que el alma humana puede captar» (1978: 263). La religión, la religión natural, era común a toda la humanidad y formaba el sustrato de todas las religiones, definidas éstas como la «percepción de lo infinito».

Entre otros autores, Andrew Lang se preguntaba si el concepto de «infinito» no sería demasiado abstracto y tal vez bastante diferente de las concepciones de Dios sostenidas por la mayoría de las personas que creen. Müller, sin embargo, tomó un Dios abstracto como base de toda religión y lo esgrimió contra las teorías de De Brosses quien, en su trabajo *Le culte des dieux fétiches* (1760), había afirmado que el fetichismo había sido la forma más antigua de religión.

Müller argumentaba que tales creencias —«el culto a un montón de tonterías»— eran formas antropomórficas degradadas y corrompidas de una religión previa más abstracta y elevada. La perspectiva de Müller la aprovecharon, en efecto, a su manera los antropólogos católicos de la escuela del *Kulturkreis*, que afirmaban que el monoteísmo era la expresión más antigua de religión.

Tomando la religión de las escrituras védicas como ideal de forma más antigua, Müller buscaba los orígenes de la religión. Su tesis se puede resumir tal como aparece en el siguiente extracto tomado de una de sus conferencias sobre filosofía védica (1889).

> En los antiguos himnos védicos podemos ver la primera revelación de la deidad, las primeras expresiones de sorpresa y sospecha, el primer descubrimiento de que detrás del mundo visible y finito debe haber algo invisible, eterno y divino. Nadie que haya leído los himnos del Rig-Veda puede dudar sobre cuál fue el origen de la religión y mitología arias... Los propios nombres de las deidades indican que originalmente eran los nombres de los principales fenómenos de la naturaleza: el fuego, el agua, la lluvia y la tormenta, el sol y la luna, el cielo y la tierra.

Esto es lo esencial de la teoría psicológica de la religión de Müller. La idea de lo divino —lo infinito— se deriva de la experiencia sensorial. No debemos, pues, buscar su origen en la revelación o en algún instinto religioso; las primeras concepciones religiosas se derivaron de la personificación de fenómenos naturales.

Debido a las críticas feroces que le endosaron folkloristas como Andrew Lang y otros, la teoría de Müller se convirtió, ya durante su vida, en una especie de anacronismo, por lo que nunca llegó a tener la influencia que ejercieron sus contemporáneos Spencer y Tylor (no obstante, véase Chaudhuri 1974).

Desde el punto de vista de su época, Herbert Spencer fue una especie de coloso intelectual, incluso Darwin se consideraba un discípulo suyo. Spencer ejemplifica como ningún otro el pensamiento victoriano. Henry Aitken lo describe atinadamente como el «apóstol de la evolución». El concepto de evolución no surgió con Darwin, si bien fue él quien primero dotó de base científica a la teoría de la evolución orgánica y fue su *Origin of Species* (*El origen de las especies*) (1859) la que en última instancia ganó la partida para la teoría evolucionista. Las principales ideas de esta teoría son desde hace tiempo parte de nuestra matriz cultural. Pensar en la antropología como «la hija de Darwin» o en Spencer como la figura que aplicó la teoría darwinista al pensamiento social no responde a la

verdad. De hecho, algunas de las principales ideas de Spencer sobre la evolución fueron publicadas varios años antes de que saliera publicado el estudio clásico de Darwin.

Debemos considerar la sociología de Spencer como una parte de su «filosofía sintética», que fue un intento de organizar todo el conocimiento científico existente con el fin de proporcionar una comprensión descriptiva, con base material, de todas las cosas —orgánicas, inorgánicas y sociales—. Toda su filosofía se fundaba en el axioma básico de que el cambio evolutivo consistía, por una parte, en una diferenciación progresiva y, por otra, en una integración creciente. Spencer lo expresaba de la siguiente manera en un ensayo titulado «Progreso: su causa y sus leyes», publicado dos años antes del trabajo de Darwin:

> Esa ley del progreso orgánico es la ley de todo progreso. Ya sea en el desarrollo de la tierra, en el desarrollo de la sociedad, del gobierno, de las manufacturas, del comercio, del lenguaje, de la ciencia o del arte, siempre se produce la misma evolución de lo simple a lo complejo a través de sucesivas diferenciaciones. Desde los primeros cambios cósmicos detectados hasta los últimos resultados de la civilización descubrimos que el progreso consiste esencialmente en la transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo (1966: 154).

De acuerdo con Spencer, pues, la teoría de la evolución resultaba cierta, ya consideráramos la formación de la tierra, la evolución de las especies o el desarrollo de las culturas humanas. El ámbito de sus intereses teóricos es, por consiguiente, sorprendente. Como ningún otro autor, Spencer careció del debido reconocimiento sobre la influencia de sus ideas; Ronald Fletcher señaló, por ejemplo, que Teilhard de Chardin se apropió de los principales predicados de Spencer revistiéndolos con adornos místicos y presentándolos como ideas originales. Todavía resulta más injusta la costumbre de apuntar la década de los 90 del siglo pasado (focalizando el trabajo de Pareto, Durkheim y Weber) como el punto de partida de la sociología moderna, con el consiguiente olvido de la contribución de Spencer a las ciencias sociales (véase Parsons 1937; Hughes 1958).

Nacido en Derby en 1820, Spencer creció en un ambiente inconformista. Fue una especie de autodidacta que nunca cursó estudios universitarios y se mantuvo institucionalmente al margen, rechazando todo tipo de honores y títulos que le fueron ofrecidos, descuidando la historia, la literatura y los clásicos. Descrito como un «genio dogmático», Spencer tuvo un «instinto arquitectónico»

que le llevó a pasar la mayor parte de su vida como un recluso solitario trabajando en su «filosofía sintética», su gran teoría de la evolución cósmica. En un importante estudio sobre Spencer, J. D. Y. Peel dice de él que trabajaba como un *bricoleur*, un «factótum cultural en gran escala» (1971: 29). Se dice que Spencer dijo una vez a Beatrice Webb que nunca había estado enamorado y que su concepción de la vida era una existencia dedicada al desarrollo de sus ideas. Lo que produjo en los campos de la biología, la psicología, la ética, la sociología y la educación es impresionante. Harry Barnes llegó a decir que «su sistema representó uno de los productos más impresionantes realizado por una sola persona desde Aristóteles» (1948: 82). Su sociología y teoría del «superorgánico» se erigió firmemente sobre su teoría de la evolución, la cual, como muchos han destacado, tiene una orientación más lamarckiana que darwinista. Peel sintetiza la diferencia entre las teorías de Spencer y Darwin señalando que, mientras la teoría de Darwin explicaba la transformación de cada especie por medio del mecanismo de la selección natural, la teoría de Spencer intentaba explicar toda la configuración de la naturaleza —física, orgánica y social—. Así, en contra de la imputación de Marvin Harris de que Spencer «biologizó la historia», Peel remarca que él también «historizó la biología» (1971: 142-143). La teoría evolucionista de Spencer reconcilió a Lamarck con la teoría darwinista de la evolución orgánica basada en la lucha por la existencia. Como es de sobra conocido fue Spencer quien acuñó la frase «la supervivencia de los mejor adaptados», no obstante y paradójicamente, para Spencer los mejor adaptados eran aquellos que mejor se adecuaban a la vida social cooperativa. Frecuentemente se ha destacado la abundancia de este tipo de paradojas en el pensamiento de Spencer. Fundamentalmente, Spencer fue un científico racionalista y, a pesar de que abogaba sin reparos por el individualismo del *laissez-faire*, albergaba profundos sentimientos antimilitaristas y antiimperialistas (véase Barnes 1948; Peel 1971 y Wiltshire 1978, sobre el pensamiento social y político de Spencer).

En *Culture and Society*, Raymond Williams señala que «uno de los acontecimientos más importantes del pensamiento social inglés del siglo XIX [es] que se desarrolló, en oposición a la sociedad del *laissez-faire*, [la] concepción orgánica [de la sociedad], resaltando la interrelación y la interdependencia» (1958: 146). Al citar este pasaje, Peel se pregunta qué podemos hacer con Spencer, que fue al mismo tiempo un radical liberal partidario del *laissez-faire* y el exponente más sistemático de la analogía orgánica (1971: 169).

Más que ningún otro autor, Spencer postuló clara y sistemáticamente la concepción de la sociedad como un organismo. Tal como indica Wiltshire, la analogía «traza un tortuoso camino a través de los textos de Spencer desde el principio hasta el final» (1978: 230), desde 1850 hasta *The Principles of Sociology* en 1876. Al utilizar la analogía orgánica para hablar de la sociedad, Spencer era perfectamente consciente de las limitaciones de ésta y de las diferencias entre la esfera social y la natural. De todas formas, como Comte y Aristóteles antes de él, Spencer se tomaba en serio esta analogía, de forma que, junto con el evolucionismo, su concepción organicista de la sociedad fue la doctrina fundamental de su sociología. A pesar de que existen afinidades claras entre los trabajos de Comte y Spencer (ambos veían la mutua afinidad entre el orden y el progreso), Spencer no es un mero positivista. Ciertamente, argüía que las ciencias naturales y sociales compartían unos fundamentos lógicos y metodológicos comunes, abogando así por una «ciencia natural de la sociedad»; pero, como archi-individualista que era, atacaba duramente las teorías utilitaristas de Bentham y defendía una moral científica y una teoría naturalista de la ética que acabase con el dualismo de los hechos y los valores. Tal vez Spencer intentara fusionar el organicismo y el positivismo, pero, tal como Martindale notó hace bastante tiempo (1961: 53) hay una tensión inherente entre ellos. De todas formas, el inconveniente más serio de la sociología de Spencer es que su funcionalismo, aunque combinado con una política racionalista y libertaria, tendía, no tanto a tener un tono conservador y estático, sino más bien a oscurecer el hecho de que las relaciones capitalistas de producción eran relaciones de poder. Igual que anarcocapitalistas contemporáneos como Hayer y Rothbard (seguidores suyos, por otra parte), Spencer no fue capaz de ver la conexión intrínseca entre el Estado y el capital.

Es discutible que Herbert Spencer haya sido, como indica MacRae, el mayor sociólogo del siglo XIX, pero no se puede negar que sus ideas y conceptos básicos hayan calado en el pensamiento de antropólogos y sociólogos posteriores así como también en el de los teóricos de la modernización. Sorprende, pues, que raramente merezca siquiera una mención en muchas de las historias más importantes de las ciencias sociales (por ej. Sorokin 1927; Lowie 1937; Evans-Pritchard 1981). En efecto, es un autor proscrito.

Spencer dedicó gran parte de *Principles of Sociology* (*Principios de sociología*) (1876) —esa «obra maestra de vasta erudición e intranscendencias aburridas», como la describió Abraham (1973: 194)— a la discusión de la religión, específicamente de las creen-

cias religiosas de los pueblos ágrafos. La discusión resulta un tanto empobrecida por su creencia en la inferioridad intelectual y cultural de los pueblos ágrafos, pero su argumento central es que los pueblos «primitivos» son racionales y que, dado el nulo desarrollo del conocimiento científico en sus culturas, elaboran inferencias que son válidas y razonables. Para Spencer la distinción entre lo natural y lo sobrenatural dependía de la idea de la causación ordenada; por eso esta distinción no aparece en el pensamiento de los pueblos ágrafos. Hechas estas aclaraciones procedía a explicar la génesis de las creencias sobrenaturales. Los pueblos prehistóricos llegaron a conceptualizar la noción de dualidad, la distinción entre el cuerpo y el alma o espíritu a través de la observación de la naturaleza, especialmente de aquellos fenómenos relacionados con la muerte y las experiencias oníricas. Esta idea de dualidad era reforzada por otras experiencias: insensibilidad temporal, estados extáticos, los reflejos en el agua y cosas por el estilo. Así, Spencer llega a la conclusión de que la creencia en espíritus era la materia prima de las primeras ideas sobrenaturales. «Los primeros seres sobrenaturales concebidos fueron los espíritus» (1876: 281), si bien esta creencia puede ser vaga y variable entre los pueblos cazadores-recolectores. Dicha concepción es una explicación racional basada en inferencias de fenómenos y acontecimientos que de otra forma serían inexplicables; las explicaciones naturales sólo se desarrollarían en sociedades más complejas. Posteriormente, los espíritus se convertirían en dioses, fantasmas de ancestros remotos o importantes que se convertirían en divinidades a las que se les hacían ofrendas en lugares que funcionaban como templos y donde se practicaban determinados ritos. Spencer concluía que «el culto a los ancestros era la raíz de toda religión» (pág. 411) y, haciendo referencia a gran cantidad de material etnográfico, demostraba que, a diferencia del fetichismo, la creencia en el espíritu de los muertos era universal. Para él, las creencias totémicas eran una forma aberrante de culto a los ancestros. Pero Spencer fue más allá de esto y discutió aspectos como la distinción entre la religión y la magia, la tendencia a ir del politeísmo al monoteísmo conforme crece el conocimiento, el hecho de que los primeros administradores fueran concebidos como personajes divinos y, en particular, la emergencia e idiosincrasia de las «jerarquías eclesiásticas» y las diversas funciones que cumplían. Esta teoría de la religión era psicologista y evolucionista, razón por la que —y a pesar de que Spencer elaborara un primer programa general de sociología de la religión— sus escritos sobre religión han sido generalmente ignorados

por los estudiantes de religión comparada. De todas formas, como reconocieron Evans-Pritchard y Radcliffe-Brown, Spencer aportó algunos de los conceptos más importantes de la teoría antropológica.

Müller y Spencer fueron lo que Evans-Pritchard llamó «académicos de sillón». Müller nunca viajó a la India y Spencer vivió la mayor parte de su vida al margen de las instituciones, demasiado ensimismado con sus estudios como para tener siquiera algún amigo íntimo. En contraposición, Edward Tylor (1832-1917), reconocido como fundador de la antropología social, viajó a México a la edad de veinticuatro años, un viaje que estimularía su primer estudio antropológico. En su viaje a México por razones de salud, conoció en un autobús en La Habana al arqueólogo Henry Christy, quien le invitó a adherirse a una expedición a México. El viaje estimuló la imaginación y el interés de Tylor por la prehistoria, y en el libro de viaje que escribió a su vuelta —*Anahuat* (1861), subtitulado *Mexico and the Mexicans: Ancient and Modern*— elaboraba, a pesar de su romanticismo, su primera tentativa de estudio comparado de la cultura humana. Posteriormente, *Primitive Culture* (1871), su obra de mayor importancia, dedicada principalmente a la religión, consolidó a Tylor como un antropólogo de primera magnitud. De religión cuáquera y profundamente anticatólico, Tylor conquistó en Oxford en 1884 la primera plaza universitaria para la antropología en el mundo anglosajón. Paul Bohannan, en un libro introductorio a la antropología sostiene que Tylor fue un autor de una enorme importancia y considera que sus estudios son los únicos de su época que han resistido el paso del tiempo (1969: 311-315). Mary Douglas se muestra más circunspecta con respecto a Tylor, considerándolo sobre todo como un folklorista interesado solamente en ver lo que «las reliquias nos pueden decir del pasado» (1970b: 24). Esta postura es comprensible, pero en Tylor hay algo más que un mero interés por el folklore.

El libro de Tylor *Primitive Culture*, cuyo propósito, según nos dice, es estudiar el «desarrollo de la cultura», fue un producto típico del siglo XIX que, igual que el trabajo de Spencer, presentaba una orientación que era a un tiempo evolucionista e intelectualista. El libro contiene toda una gama de ideas, muchas de las cuales, considerando la inadecuación de gran parte de la información etnográfica que utilizó, resultan fecundas y de permanente valor. Quizá sea útil hacer una relación de las ideas centrales de Tylor.

En primer lugar, Tylor define la antropología como la «ciencia de la cultura»: «La cultura o la civilización es un todo complejo que

incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad». Para Tylor se podía concebir la cultura humana basándose en principios generales de evolución a través de varios estadios. Éste es un punto de partida importante, pues hace que sea posible hablar de la «cultura» o de la «civilización» de pueblos que, según se pensaba antes, no conocían ni una ni otra.

En segundo lugar, Tylor diferenció tres grandes estadios de evolución cultural: el salvaje o fase de caza y recolección; la barbarie, caracterizado por la domesticación de los animales y las plantas; y el civilizado, que comienza con el arte de escribir. La escritura, pensaba, al permitir el registro de la historia y del conocimiento para el beneficio de las futuras generaciones, «establece un puente entre el pasado y el futuro formando una cadena continua de progreso intelectual y moral».

Parece que Tylor consideraba que su esquema de evolución cultural humana, que no llega a ser tan sistemático como el de Spencer, no era un proceso necesario e ininterrumpido, sino un modelo de desarrollo sugerido más por la evidencia que por la imaginación. Tylor utilizaba información de todo el mundo, la separaba de su contexto y la disponía en un esquema secuencial de acuerdo a un plan preconcebido; parece que este procedimiento daba un sentido a la mezcla confusa de información etnográfica de diversas culturas recogida por viajeros y misioneros.

Aunque la teoría evolucionista, especialmente aquellas teorías que se centraban en la evolución de determinadas instituciones (como la religión por ejemplo), ha sido sometida a una intensa crítica por parte de los antropólogos posteriores, hay que reconocer que el evolucionismo cultural de Tylor y Spencer supuso un avance teórico. En una época en que muchos autores comenzaban a dividir a la humanidad en función de criterios raciales (incluso en términos de subespecies) de acuerdo con capacidades innatas, la teoría de la evolución restableció, como apunta Pocock, la unidad fundamental de la humanidad. Uno de los postulados básicos de Tylor fue el principio de la «unidad psíquica de la humanidad», la idea de que la naturaleza humana es fundamentalmente uniforme. Además, como Lienhardt señaló, en *Primitive Culture* Tylor nunca cayó con respecto a los «salvajes» en la soberbia y el sensacionalismo que malograron los estudios de Darwin y Frazer (1969: 85).

En tercer lugar, uno de los aspectos más importantes del evolucionismo de Tylor fue la noción de «supervivencias», que define

como «procesos, costumbres, opiniones, etc., que han sido, por la fuerza del hábito, trasladados a un nuevo estadio de la sociedad, diferente de aquel en el cual se originaron, quedando así como pruebas y ejemplos de una condición cultural más antigua, fuera de la cual han sobrevivido» (1871: 16). Así, las supervivencias existentes —elementos doctrinarios o ritualistas de la religión— nos ayudan a conocer el pasado; de ahí la afirmación de Douglas de que Tylor fue un folklorista y no un antropólogo.

En cuarto lugar, dado su sesgo evolucionista, Tylor quería proporcionar una teoría sobre el origen de la religión y, como el resto de sus contemporáneos victorianos, buscó la respuesta dentro del dominio de la experiencia humana. Así, según él, las doctrinas y prácticas religiosas no eran intervenciones sobrenaturales, sino fenómenos naturales, productos de la razón humana. Comienza su recorrido ofreciendo una definición de la religión, una definición mínima: la religión es la «creencia en seres sobrenaturales». Esta creencia, que denomina «animismo», subyace a todos los sistemas religiosos y se desarrolla en contraposición al materialismo secular. Podría haber usado el concepto «espiritualismo», pero este término ya tenía unas connotaciones específicas, ya que era aplicado a una secta de la época, por lo que tuvo que hacerse con otro término. Muchos estudiosos de religión comparada que señalan al animismo como el origen de la religión o que describen el animismo como la religión de los pueblos ágrafos, a mi juicio, no entienden el postulado básico de Tylor. Para Tylor el animismo era la «base» de todas las religiones y tenía dos manifestaciones básicas: la creencia en las almas y la creencia en los espíritus. ¿Cómo surgió esta noción de espíritus o almas con una existencia independiente de las cosas materiales? Tylor ofrece la siguiente respuesta:

> Parece como si los hombres, por lo menos en un nivel bajo de cultura, estuvieran profundamente preocupados por dos tipos de problemas biológicos. En primer lugar, ¿cuál es la diferencia entre un cuerpo muerto y uno vivo?, ¿cuál es la causa del sueño, el trance, la enfermedad, la muerte? En segundo lugar, ¿qué son esas formas humanas que aparecen en los sueños y visiones? Ante estos dos grupos de fenómenos, el primer paso de los antiguos filósofos salvajes probablemente consistió en la conclusión obvia de que todos los hombres tienen dos cosas que les pertenecen, una vida y un fantasma (Lessa y Vogt 1972: 12).

Tylor intentó demostrar que la noción de un alma o espíritu humano era universal y estaba presente en todas las culturas. Apunta

también la frecuente conexión lingüística entre ciertas ideas —por ejemplo, sombra, vida, viento, respiración— y los conceptos religiosos de alma y espíritu, además de la costumbre existente en las culturas ágrafas de atribuir a los animales, las plantas y los objetos inanimados la cualidad de poseer «almas». Para él esto era un desarrollo posterior del concepto inicial de «alma». Esta creencia evolucionó hasta que se concibió la existencia de seres espirituales que explicaban los acontecimientos y fenómenos naturales; el politeísmo se convertiría finalmente en monoteísmo. El poder de muchos dioses convergía ahora en una sola deidad —el «animismo del hombre civilizado».

Por lo tanto, la teoría de Tylor asumía que el hombre primitivo era un filósofo científico y racionalista, y que la noción de «espíritu» no era el producto de un pensamiento irracional; las creencias y prácticas religiosas primitivas no eran «ridículas» ni «un montón de tonterías»; eran, en lo esencial, consistentes y lógicas, basadas en el pensamiento racional y en el conocimiento empírico. Aunque, como Spencer, Tylor asoció el pensamiento «animista» con los sentimientos que muchos de nosotros experimentamos en la infancia (algo que Freud y Piaget explorarían posteriormente), nunca pensó que la religión fuese, como diría Evans-Pritchard, simplemente una ilusión. Tylor tampoco dejó sin explicar la diferencia entre las nociones de «espíritu» y «alma». Sugería que ambas correspondían a «dos grandes doctrinas» del animismo, si bien esta distinción, que para Evans-Pritchard era fundamental en el pensamiento hebreo, no se podría considerar de forma alguna universal, ya que para los místicos de muchas culturas el alma individual representaba simplemente un aspecto de Dios o del espíritu del mundo.

No obstante, Evans-Pritchard tiene razón en su principal crítica a la teoría de Tylor: como toda interpretación intelectualista, se caracterizó por ser una «historia demasiado simple». Evans-Pritchard decía que «las ideas de espíritu y alma podían haber surgido de la forma que Tylor suponía, pero no existe ninguna evidencia que apoye tal cosa» (1965: 25). Sin embargo, tal como admitía Rober Lowie, no ha habido nunca una teoría rival que la mejore (1948: 108), razón por la cual los actuales estudiosos de religión ya no emprenden investigaciones intelectualistas sobre los «orígenes» de la religión.

Una última e importante característica del trabajo de Tylor es su teoría sobre la noción de magia. Como muchos de sus contemporáneos, Tylor sostenía que había tres formas básicas de situarse frente al mundo: la de la ciencia, la de la magia y la de la religión.

Los magos, según Tylor, clasifican las cosas por analogía, por medio de la asociación de ideas —una teoría empirista derivada de Hume, quien estableció tres formas mediante las cuales la mente asociaba las ideas (sensaciones): por semejanza, por continuidad en el tiempo y el espacio, y por causa y efecto—. Los procedimientos de la magia eran, pues, eminentemente racionales y científicos; pero el mago, a diferencia del científico, cometía un error: postulaba una conexión causal entre cosas que habían sido agrupadas juntas por su contigüidad o semejanza. Un ejemplo que Tylor citaba con frecuencia era el de la creencia de la antigua Grecia en los anillos de oro que curaban la ictericia. Para Tylor la magia era una actividad similar a la ciencia: se basaba en observaciones genuinas e implicaba una creencia en el poder impersonal (en cuanto la religión era una creencia en seres espirituales «personalizados») a partir de un conocimiento clasificatorio; eran los primeros pasos del pensamiento humano. La magia era, pues, una «ilusión perniciosa», ciencia que no funcionaba. La diferencia entre la magia y la ciencia depende del tipo de nexo a través del cual se relacionan los fenómenos: en la primera, el nexo es subjetivo y simbólico, y en la segunda el nexo es objetivo y la causalidad está probada experimentalmente. Pero la originalidad de Tylor es que atribuía a las creencias mágicas una lógica subyacente y, como señala Burrows, fue el primero en intentar convertir lo extraño en inteligible mostrando creencias y procesos mentales que en lo esencial eran semejantes a los nuestros (1966: 249).

En su discusión sobre el fetichismo, Tylor señala que ideas como las que se expresaban en himnos tan famosos como «Todas las cosas brillantes y maravillosas»:

> Los paganos en su ceguera
> al árbol y a la piedra veneran

eran absurdas, puesto que ningún pueblo adoraba objetos materiales simplemente como objetos materiales; los animales, las plantas y los objetos inanimados eran simples símbolos. Tylor inaugura así la perspectiva simbólica y también el enfoque intelectualista de los fenómenos mágico-religiosos. Es verdad que la primera perspectiva se remonta a Spinoza (1951), el gran filósofo racionalista que, aunque en muchos sentidos se mostraba totalmente místico, también era un librepensador que tuvo la temeridad de sugerir que no debería interpretarse la Biblia en sentido literal sino en su significado alegórico, lo cual condujo a la proscripción de su obra

por la Iglesia católica y a su persecución durante la mayor parte de su vida.

Tylor también se preguntaba por qué los miembros de las culturas tribales continuaban creyendo en ideas mágicas cuando para el observador científico parecían ser falacias evidentes. Ofreció varias razones al respecto. Primero, que la magia suele funcionar empíricamente: después de los rituales de lluvia generalmente suele llover, aunque a veces la lluvia no venga inmediatamente. Segundo, que un fallo eventual puede atribuirse a errores en la prescripción, en el ritual, en la fórmula invocada o incluso en una preparación inadecuada o falta cometida en la observancia de los tabúes. Frecuentemente, se suelen repetir los ritos para asegurar su eficacia. Tercero, que fuerzas hostiles, particularmente las maquinaciones de otros magos, pueden trabajar en contra de determinados ritos mágicos. Finalmente, que lo que se acepta como evidente es variable, puesto que existe una evidente flexibilidad de juicios sobre el éxito o el fracaso. Como señala Bohannan, «para la ciencia, un éxito entre seis intentos no se considera suficiente para probar una hipótesis, pero puede serlo para probar una práctica mágica» (1969: 314).

En los años posteriores se pusieron en tela de juicio muchos de los «hechos» básicos de Tylor; *Primitive Religion* de Lowie constituye una síntesis sucinta de esas críticas. Andrew Lang, un sabio escritor y folklorista que afirmó que la cuestión de los «orígenes» de la religión era un «misterio inescrutable» y que, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, no sentía ninguna estima por la teoría evolucionista, destacaba que la concepción de un «gran Dios» estaba presente en muchas comunidades tribales. Ello implicaba la idea del «monoteísmo primitivo», una noción que sería recogida por el padre Wilhelm Schmidt, el antropólogo católico que en su estudio *The Origen and Growth of Religion* (1912) proclamaba la evidencia del monoteísmo entre los pueblos más «arcaicos» (los tasmanios y los isleños andamaneses) y que las concepciones politeístas habían soterrado posteriormente esas creencias. Esta teoría sería justamente la contraria a la de Spencer, en cuyo esquema evolucionista el politeísmo precedía al monoteísmo.

Robert Marett, otro seguidor de Tylor, señalaba que la noción de animismo no era la concepción religiosa más importante; el origen de la religión había sido la idea de una fuerza sobrenatural e impersonal. Marett notaba la existencia evidente en muchas culturas de concepciones mágico-religiosas —el orenda entre los iroqueses, el mana entre los melanesios—, ejemplos de un estadio anterior

preanimista de la religión. Durkheim, con su noción de «principio totémico», sostendría una teoría similar.

El interés por la antropología de Lang y Marett se desarrolló a partir de sus estudios clásicos. Lo mismo se puede decir de James Frazer (1854-1951), ganador de premios de griego y latín en la Universidad de Glasgow y autor de una tesis sobre el idealismo de Platón. A partir de la lectura de *Primitive Culture*, de Tylor, sus intereses se encaminaron hacia la antropología.

La obra de Frazer resulta difícil de definir. Ioan Lewis (1971) dice que su *Golden Bough* (*La rama dorada*) se considera un «ejercicio monumental de futilidad», y Mary Douglas (1970b) formula una severa crítica a su obra, acusándola de mostrar una «falta de respeto descarada» hacia los «primitivos». Es curioso cómo cambian las opiniones. En las primeras décadas de siglo los antropólogos reconocían a Frazer, junto con Spencer y Tylor, como uno de los fundadores de la antropología social. Malinowski en particular describía *La rama dorada* como «el logro más importante» de la antropología, alababa su estilo e influencia y resaltaba el humanismo y la extraordinaria sensibilidad y lucidez con que Frazer había tratado el pensamiento y las prácticas de las sociedades ágrafas (Malinowski 1963: 268-292).

Ciertamente, ni la condena ni la admiración entusiasta nos ayudan a comprender el trabajo de Frazer. No creo que sea un ejercicio fructífero criticarlo para sostener actitudes y teorías que autores posteriores han descartado por sus deficiencias. Sir James Frazer fue un intelectual de primera magnitud: trabajador, inteligente y extraordinariamente erudito; pasó más de doce horas diarias durante sesenta años dedicado al estudio académico. Nunca tuvo un día de descanso, incluso cuando se iba de vacaciones llevaba consigo sus libros y notas. Tenía una biblioteca personal de más de treinta mil volúmenes y escribió algunos trabajos enciclopédicos sobre magia y religión: *Folklore in the Old Testament* (*El folklore en el Antiguo Testamento*) (tres volúmenes), *Totemism and Exogamy* (*Totemismo y Exogamia*) (cuatro volúmenes) y el clásico *The Golden Bough* (*La rama dorada*) que alcanza los doce volúmenes. No obstante, aunque fue un profundo conocedor del campo de la religión, su biógrafo, R. Angus Downie, ha llamado la atención sobre la absoluta simplicidad e ingenuidad que mostraba con respecto a cuestiones no espirituales.

La rama dorada, sobre la que se apoya toda la reputación de Frazer, es un vasto compendio, un estudio enciclopédico de la magia y la religión que, a pesar de estar repleto de información etno-

gráfica extraída de innumerables fuentes, antiguas y modernas, consigue un estilo narrativo muy ameno. Su punto de partida consiste en explicar una extraña costumbre de la antigüedad clásica, el asesinato ritual del sacerdote de Diana en Nemi, cerca de Roma. Según reza la leyenda, en el bosque sagrado de Nemi había una rama dorada y los sacerdotes buscaban a alguien que pudiera arrancar la rama y matar al sacerdote en funciones. Frazer intenta interpretar en términos racionales y a través del análisis comparativo el significado y función de esta extraña y, según él, bárbara costumbre. El libro es un laberinto de senderos y decursos intelectuales a través de los cuales se abren paso las especulaciones de Frazer, indicando la amplia existencia de culturas en las que se producen creencias e instituciones religiosas similares. Acaba no respondiendo a la pregunta que se había planteado, pero el libro está lleno de buen hacer intelectual y ha ejercido una enorme influencia en los estudiantes de la historia de las religiones. Pero su valor teórico es limitado, le falta originalidad y la mayoría de sus temas centrales no pasan de ser una elaboración y popularización de las teorías de Tylor.

Frazer sigue a Tylor en la división conceptual entre magia, ciencia y religión. El pensamiento mágico, escribe, «asume que en la naturaleza un acontecimiento sigue a otro necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún otro agente espiritual o personal, de forma que su concepción fundamental es idéntica a la de la ciencia moderna; en la base de todo el sistema hay una fe, implícita pero real y firme, en el orden y uniformidad de la naturaleza» (1976: 64).

Por otro lado, la religión, definida como la propiciación y conciliación de poderes que, según se creía, eran superiores a los del hombre, representa una oposición fundamental con respecto a la magia y a la ciencia. Una sencilla distinción separa las concepciones mágicas del mundo de las científicas: la magia era la aplicación equivocada de la asociación de ideas. «Toda magia es falsa y engañosa por necesidad y, si se hace verdadera y productiva, ya no es magia sino ciencia» (pág. 65).

Aunque Frazer aceptaba la lógica asociativa como una característica inherente al conocimiento humano, describía la magia como «la hermana bastarda de la ciencia». Frazer sistematizó la discusión de Tylor sobre la magia y formuló los principios básicos subyacentes a la magia en términos de dos «leyes». Por un lado, había una magia homeopática o imitativa, basada en la ley de la similitud y, por otro, una magia de contacto, basada en la ley del contacto o

el contagio. Ofreció ilustraciones detalladas de ambas. Menciona la creencia, propia de la antigüedad, de que la mirada del chorlito cura la ictericia; la virtud del pájaro no estaba en el plumaje, sino en su ojo dorado, que curaba naturalmente la ictericia amarilla. Éste es un ejemplo de magia homeopática. Siguiendo a Tylor, reconoce implícitamente el carácter lógico del pensamiento mágico, el cual, aunque quede deslucido por su actitud bastante negativa hacia éste, constituirá uno de los legados más importantes de Frazer a los antropólogos posteriores.

Frazer adoptó la teoría evolucionista, si bien el modelo que defendía guardaba pocas semejanzas con las ideas de Tylor. Mientras que Frazer distinguía entre magia, ciencia y religión, sosteniendo que la ciencia era la forma de pensamiento dominante en Europa occidental, Tylor afirmaba que las tres estaban presentes en todas las culturas humanas. Frazer, por el contrario, situó la magia, la religión y la ciencia dentro de una secuencia evolutiva y lo hizo, como señala Bohannan, de una manera inequívoca. Pensaba que la magia era más primitiva que la religión: «Obviamente», escribió, «la concepción de agentes personales es más compleja que el simple reconocimiento de la similitud o continuidad de ideas» (pág. 71). Pensaba que esto se confirmaba por el hecho de que las tribus aborígenes australianas, que como cazadoras-recolectoras eran prototipo de los «salvajes más rudos», no tuvieran religión, sino sólo magia. No es necesario decir que no existe ninguna evidencia que apoye la teoría de Frazer. De hecho, como desde entonces han demostrado muchos antropólogos, las comunidades tribales australianas tienen sistemas religiosos complejos (véase Berndt 1951, Gould 1969, Stanner 1979). Frazer, además, creía que en su propia época la religión estaba siendo sustituida por la ciencia, una opinión que también firmaba Spencer. Esta idea tiene más fundamento, pero es difícil de probar —véase el resurgir actual del interés por lo oculto.

En otros, Evans-Pritchard ha acusado a Frazer de haber adoptado el esquema evolucionista de Comte, pues sus teorías eran al menos superficialmente similares. Comte había postulado una evolución del pensamiento humano en tres fases: la fase teológica, la metafísica y la positiva. Durante la primera fase, «teológica», las explicaciones tomaban la forma de mitos que hablaban de espíritus y seres sobrenaturales. Comte establecía tres niveles dentro de este estadio: el fetichista, el politeísta y el monoteísta. El segundo estadio, de transición, era el «metafísico». En este estadio los humanos buscaban la explicación del mundo en términos de «esen-

cias» o «ideas», a la manera de los filósofos griegos idealistas. Finalmente, el estadio «positivo», cuando los humanos rechazan las explicaciones basadas en «dioses» o «esencias» y buscan el entendimiento a través de la observación y la experimentación (véase Giddens 1979: 237-243). Hay, pues, diferencias sustanciales entre el esquema de Comte y el de Frazer; Evans-Pritchard probablemente está en lo cierto cuando señala que Frazer se limitó simplemente a sistematizar el pensamiento de Tylor. La teoría es, como resalta Bohannan, «uno de los ejercicios más explícitos de sofística que jamás se haya escrito» (1969: 319). Pero a pesar de las severas críticas que se han levantado contra Frazer, no todo su trabajo, como destaca Evans-Pritchard, era paja. Había también algo de grano, su tipología de la magia y sus reflexiones sobre la ley divina resultan especialmente valiosas.

Los cuatro principales teóricos, cuyos trabajos hemos revisado brevemente —Müller, Spencer, Tylor y Frazer—, a pesar de postular diferentes orígenes de la religión, compartían ciertos supuestos básicos. Todos ellos veían la cultura humana desde una perspectiva evolucionista y su concepción de la religión tenía un marcado carácter psicológico y empirista. Para ellos la idea de religión se derivaba de deducciones racionales basadas en las experiencias que los humanos tenían de sí mismos y del mundo. En las décadas que siguieron la tradición antropológica, especialmente el sociólogo francés Émile Durkheim, sometió esta perspectiva teórica a una dura crítica.

La sociología de Durkheim

En las primeras décadas del presente siglo se extendió entre los científicos sociales una auténtica reacción contra la teoría evolucionista. Boas y Lowie en América y Malinowski y Radcliffe-Brown en Gran Bretaña, si bien no podemos decir que repudiaran el evolucionismo cultural en su totalidad, se mostraron totalmente críticos con las primeras teorías antropológicas, especialmente con las que se habían propuesto trazar la evolución de determinadas instituciones —como la religión—. Radcliffe-Brown, por ejemplo, aceptaba provisionalmente el evolucionismo de Spencer, pero rechazaba lo que él denominaba las «especulaciones pseudohistóricas» que le acompañaban (1952: 8).

Alrededor de los años 30 se extendió en las ciencias sociales un rechazo generalizado del pensamiento evolucionista y, como des-

taca Robert Bellah, en ningún otro ámbito fue mayor el abandono y tan intensa y profunda la oposición como en el campo de la religión. Recientemente hemos asistido a un resurgimiento del interés por la teoría evolucionista, tal como ilustra la obra de Julian Steward; el propio Bellah, en un artículo que ya se ha convertido en un clásico (1964), ha intentado formular una teoría más sofisticada de la evolución religiosa, pero que descansa firmemente en la tradición de Tylor y Spencer. El rechazo del evolucionismo conllevó frecuentemente un repudio del propio análisis histórico en favor de un funcionalismo organicista. Esta última forma de análisis está estrechamente relacionada con la figura de Durkheim, aunque, tal como ha advertido Kenneth Thompson, no sería justo ver a Durkheim como el fundador de la perspectiva ahistórica y conservadora de la sociedad (1982: 17).

Entre todos los autores que han formulado explicaciones sociológicas de la religión, Émile Durkheim es el más célebre. Evans-Pritchard dice de él que fue «la mayor figura en la historia de la sociología moderna y la influencia más importante en el pensamiento antropológico» (1965: 53). Para comprender las obras de Douglas, Turner, Leach y Lévi-Strauss, hay que situarlas dentro de la tradición antropológica fundada por Durkheim. Ciertamente, Durkheim ha tenido una gran influencia en las ciencias sociales y, junto a Marx y Freud, en el pensamiento del siglo XX. Nacido en 1858, Durkheim era hijo de un rabino judío. En la escuela pasó por una breve crisis de misticismo como efecto de la influencia del profesorado católico, pero durante la mayor parte de su vida fue un ateo confeso. Evans-Pritchard llegó a decir de Durkheim que no era un simple no creyente, sino un ateo militante y un propagandista que buscaba socavar la religión; su «metafísica sociológica» se habría de interpretar a la luz de esos objetivos (1981: 157). Se suele considerar a Durkheim como el heredero del positivismo comtiano, pero Durkheim siempre se consideró un racionalista y demostró hostilidad, tanto con respecto al positivismo dogmático de Comte como con respecto al misticismo que profesaba su contemporáneo, el filósofo Henri Bergson. La principal tarea que Durkheim se marcó a lo largo de su vida fue la de establecer la independencia de la sociología como disciplina científica basada en métodos empíricos. Su implicación en la política de su tiempo fue mucho menor que la de Marx, Weber o Spencer, por lo que sus textos tienen un estilo menos propagandístico y polémico (Giddens 1971: 65). Fue un académico austero, dedicado y dogmático, y en lo que a su personalidad se refiere «no parece», como dice Hughes, «que fuera un

individuo particularmente problemático» (1958: 288). Durante la mayor parte de su vida fue profesor de educación y de ciencias sociales.

No es mi intención aquí disertar sobre la concepción durkheimiana de la teoría sociológica o sobre la fundamentación de su epistemología. Sobre estos temas existe una serie importante de estudios y revisiones (Parsons 1937, Lukes 1973, Tiryakian 1978, K. Thompson 1982). Sin embargo, quizá sean necesarios algunos comentarios generales acerca de su sociología.

En primer lugar, Durkheim participaba de una perspectiva evolucionista de la vida social, pero ésta se expresaba en un alto nivel de abstracción, siguiendo una dicotomía de tipos ideales entre lo que él llamaba formas «mecánica» y «orgánica» de solidaridad social. Se trataba de una versión diluida —totalmente ahistórica y centrada principalmente en la cuestión de la cohesión social— de la teoría de Spencer (véase, sin embargo, Wallwork 1984, que advierte una tipología ideal subyacente del cambio sociocultural en seis estadios). En *La división del trabajo social* (1964a) la cuestión que se plantea y discute es: «¿Cuáles son los lazos que unen unos hombres a otros?».

Él afirmaba que en las sociedades tradicionales, con una mínima división del trabajo, la estructura social consistía en un «sistema de segmentos homogéneos», donde la integración se lograba por medio de un sistema de valores comunes y los individuos participaban a través de la conciencia colectiva de creencias y sentimientos idénticos. En estas sociedades las normas colectivas se mantenían mediante sanciones represivas. En las sociedades con una elaborada división del trabajo los grupos sociales y las instituciones eran heterogéneos y la solidaridad no aparecía como el producto de creencias compartidas sino de la interdependencia común. En esta situación, las sanciones legales son más correctoras que represivas.

En lo que respecta a su sociología de la religión hay que hacer dos puntualizaciones en referencia a esta tipología que opone lo tradicional a lo moderno, oposición que siguen aceptando muchos de los sociólogos y economistas contemporáneos. La primera puntualización es que, para Durkheim, la esencia de las representaciones colectivas características de la solidaridad mecánica —o sea, el sistema de creencias de las comunidades ágrafas— es religiosa. El siguiente texto expresa sucintamente el pensamiento de Durkheim sobre esta cuestión:

> Si hay algo que la historia nos muestra sin lugar a dudas es que la religión tiende progresivamente a abarcar menos espacio en la vida social. Originariamente la religión lo impregnaba todo; todo lo social era religioso; los dos ámbitos eran sinónimos. Pero entonces, poco a poco, la economía política y las funciones científicas se liberaron de las funciones religiosas, se consolidaron por separado y tomaron cada vez más un carácter reconocidamente temporal. Dios fue el primer regalo en todas las relaciones humanas, pero progresivamente se retira de ellas y abandona el mundo de los hombres y sus disputas (1964b: 169).

La naturaleza múltiple de las relaciones sociales en sociedades de pequeña escala, analizada entre otros por Gluckman, sería una muestra de la complejidad de este tipo de sociedades. Pero el pasaje anterior transmite claramente la inclinación idealista de Durkheim. Sería igualmente legítimo decir que «originariamente» todo era económico. Una segunda puntualización se refiere a su afirmación de que las sociedades basadas en la solidaridad mecánica se caracterizan por las sanciones represivas. Se ha criticado duramente a Durkheim por esto, ya que normalmente el sistema legal de las comunidades ágrafas busca restablecer las relaciones sociales más que administrar una justicia represiva. De todas formas, es necesario señalar que, cuando Durkheim discute estos temas, se centra más en los Estados teocráticos antiguos que en las comunidades tribales. El «desarrollo ulterior de la legislación represiva» al que se refería era el producto de civilizaciones con escritura que aparecían en la Biblia, en las leyes de Manu y en otros textos sacerdotales.

Un segundo aspecto importante de la sociología de Durkheim es la antipatía que éste sentía por todas las teorías que intentaban explicar los hechos sociales recurriendo a factores psicológicos e individuales; de ahí su hostilidad hacia el «individualismo metodológico» de Spencer, a la teoría que, tomando prestada una frase de Karl Popper, postula que «hay que entender siempre todos los fenómenos sociales como resultados de las decisiones, acciones, actitudes, etc., de los individuos» (1969: 98). El rechazo de esta teoría llevaba a Durkheim a afirmar que los hechos sociales son externos y superiores a los individuos: «Hablamos un lenguaje que nosotros no inventamos; usamos instrumentos que no fabricamos; invocamos derechos que no fundamos; cada generación transmite a la siguiente un tesoro de conocimientos que no ha reunido por sí misma» (1915: 212).

Durkheim establecía así una dicotomía rígida entre el individuo y la sociedad y sostenía que los hechos sociales sólo podían ser ex-

plicados en términos de otros hechos sociales. Al intentar establecer la «autonomía de la sociología» como disciplina por derecho propio Durkheim, como señala Steven Lukes en su admirable estudio sobre este autor, se excedió al defender esa posición, de forma que virtualmente amputaba a la vida social sus determinaciones naturales y económicas (1973a: 20). Esta dicotomía entre el individuo y la sociedad es, como también destaca Lukes, la «piedra angular de todo el sistema de pensamiento de Durkheim» (pág. 22). Además, al igual que los behavioristas sociales y los marxistas estructurales contemporáneos, Durkheim concebía el individuo como un organismo. La célebre definición durkheimiana de la naturaleza del sujeto humano es como sigue: «El hombre es un sujeto dual. En él se encuentran dos seres: un ser individual que constituye un organismo... y un ser social que representa la realidad más elevada en el orden intelectual y moral que podamos conocer a través de la observación —es decir, la sociedad» (1964b: 16). Como Comte, Durkheim daba poca importancia a la ciencia psicológica. En gran medida Durkheim permaneció fiel al «paradigma neokantiano» (véase Rose 1981: 13-18).

En tercer lugar, aunque Durkheim otorga la primacía a los hechos sociales como fenómenos *sui generis* y, como Weber, se opone al crudo determinismo económico, su modo de análisis es fundamentalmente materialista. Josep Llobera (1981) ha llamado la atención sobre la forma en que Durkheim niega las pretensiones cientificistas del marxismo al centrarse en algunas interpretaciones de Marx hechas por algunos de sus seguidores. Sin embargo, su propio modo de análisis implica un método socioestructural que es, al mismo tiempo, causal, materialista y funcional. Para Durkheim, la realidad social estaba formada por varios niveles. En una revisión de *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia* (1897) de Antonio Labriola, Durkheim escribió:

> Es loable esta idea de que la vida social no se ha de explicar por la concepción que de ella tengan los que participan en ella, sino por causas profundas que escapan a la conciencia; y pensamos también que esas causas hay que buscarlas principalmente en la forma en que los individuos asociados se agrupan... Para que las «representaciones» colectivas sean inteligibles debemos averiguar de dónde proceden y puesto que no forman un círculo cerrado sobre sí mismas, encontraremos fuera de su ámbito la fuente de donde se derivan. O la «conciencia colectiva» flota en el vacío o está relacionada con el resto del mundo a través de la mediación de un sustrato del cual, en definitiva, depende (reproducido en Lukes 1973a: 231).

Sin embargo, para Durkheim no eran las relaciones de producción las que formaban este sustrato sino la manera en que los individuos estaban «distribuidos sobre la tierra». Es un asunto más demográfico que económico. Kenneth Thompson (1982: 59-69) discute este modelo «escalonado» de realidad social que Durkheim estableció —sustrato, instituciones y representaciones colectivas—. También es importante a este respecto la distinción que Durkheim hace entre las representaciones colectivas «cristalizadas» y las «corrientes sociales» expresadas en algunos movimientos.

En cuarto lugar, al mismo tiempo que argüía en contra de los liberales utilitaristas y partidarios del *laissez-faire*, quienes sugerían un individualismo metodológico, también adoptaba una actitud contraria a la tradición idealista y conservadora de la filosofía social. Como uno de sus postulados metodológicos fundamentales, Durkheim llegó a sugerir que se deberían «considerar los hechos sociales como cosas» (1938: 14). Abogaba por una perspectiva científica que fuera al mismo tiempo empírica y comparativa. *Las reglas del método sociológico* es algo así como un manifiesto, en el cual se postulan dos formas posibles de explicación: el análisis causal y la interpretación funcional. Siempre que intentemos explicar un fenómeno social, escribió Durkheim, «debemos distinguir entre la causa eficiente que lo produce y la función que cumple» (pág. 95). Mientras que Hughes ha subrayado el carácter «ahistórico» y el tono positivista que se refleja en el texto de Durkheim reproducido más arriba, Thompson ha señalado que Durkheim y sus colegas siempre situaron este tipo de análisis dentro de una estructura comparativa e histórica (1982: 106-107). Además, se debe decir que Durkheim no fue un materialista contemplativo ni tampoco un empirista ya que, como indica el pasaje reproducido, postulaba la necesidad de ir más allá de los prejuicios ideológicos de los individuos para comprobar cómo éstos se veían reflejados en las representaciones colectivas. Durkheim defendía sobre todo la necesidad de emprender estudios empíricos: «Quien no se sumerja en una investigación empírica detallada de la vida social no podrá captar la realidad social» (Giddens 1978: 35). El estudio de Durkheim, *El suicidio* (1897) fue un intento de demostrar este método y, significativamente, no fue publicado en inglés hasta 1951.

Finalmente, debemos hacer alguna referencia a la relación de Durkheim con el socialismo. Se ha vuelto habitual definir la sociología de Durkheim por su preocupación con el orden y la estabilidad social y por su carácter esencialmente conservador, pues forma parte de la reacción contraria a las consecuencias de la Re-

volución francesa. Émile Benoit-Smullyan destaca que se trata de un «tipo de sociología monista y estática, que no adapta sus explicaciones al cambio social» (1948: 224). Parece que el tono general de la obra de Durkheim se ajusta a estas consideraciones, pero no hay que olvidar que su concepto de «anomia» tuvo una dimensión crítica, pues implicaba en cierto sentido la patología del capitalismo contemporáneo. Para Durkheim las causas de la anomia eran la falta de sentido de la vida, la división rígida del trabajo, el conflicto de clases y la desregulación de la economía de mercado. Aunque a veces parezca que como respuesta al problema apele a la justicia y al control estatal de la economía, Durkheim fue, sin lugar a dudas, un apologista del capitalismo. A finales del siglo XIX, cuando las fuerzas de la reacción clamaban por un retorno al catolicismo, la monarquía y el tradicionalismo, Durkheim se alineó con las fuerzas progresistas en defensa de la ciencia, del secularismo y de la democracia. Como Hughes indica, Durkheim fue «un verdadero hijo del Iluminismo». Pero no fue un socialista marxista o partidario de la revolución. De hecho, veía al «socialismo» como un movimiento social, un síntoma de la enfermedad más que una cura. En realidad, fue un reformista liberal o un socialista corporativo, que creía en el cambio evolutivo. Creía en el Estado providente, regulador de la economía en favor del pueblo, y en las corporaciones profesionales, variantes de los gremios medievales, como la mejor salvaguarda para la democracia y las ideas de la Revolución francesa —igualdad, libertad y fraternidad—. Esto suponía la antítesis de la apuesta de Spencer por la economía de libre mercado con un Estado mínimo. Llamando la atención sobre la afinidad de estas posiciones políticas con las del socialista británico R. H. Tawney, Lukes señala que Durkheim fue «en muchos sentidos un conservador moralista y un reformador social radical que hasta cierto punto podría ser calificado como socialista» (1973a: 546; véase Gouldner 1973: 369-391).

Las formas elementales de la vida religiosa

Para comprender la teoría durkheimiana de la religión quizá sea mejor comenzar con dos autores que influyeron bastante en algunas de las ideas fundamentales de Durkheim: Fustel De Coulanges y W. Robertson-Smith.

Las interpretaciones sociales de la religión tienen una larga historia. Aristóteles destacaba que «los hombres crean los dioses se-

gún su propia imagen»; según un antiguo filósofo chino, «la unidad de los pueblos se refuerza a través de los sacrificios». Asimismo, el Libro Chino de los Ritos (del s. III a C. aproximadamente) contenía la siguiente sentencia: «Las ceremonias son el nexo que mantiene unidas a las multitudes. Si este nexo desaparece, las masas caerán en la confusión»; esto indica que la aristocracia china era consciente de que los rituales cumplían una función social. Un ejemplo más reciente, tal vez el primer tratado sociológico realmente comprensivo sobre religión, es *La ciudad antigua*, de Fustel De Coulanges, publicado en 1864.

Fustel De Coulanges (1830-1889) fue un historiador francés que afirmaba que la historia era la «ciencia de los hechos sociales». Su estudio clásico, *La ciudad antigua*, trata sobre las relaciones entre la religión y la vida social en la Antigüedad clásica. «La historia de Grecia y Roma», escribe, «es un testimonio y un ejemplo de la relación íntima que existe entre las ideas de los hombres y su estado social. Si examinamos las instituciones de los antiguos sin prestar atención a sus nociones religiosas, nos resultarán oscuras..., inexplicables» (1900: 11-12).

Según la argumentación de De Coulanges, las primeras sociedades antiguas estaban organizadas alrededor de la unidad familiar o patrilinaje, y lo que mantenía la cohesión del grupo como corporación era el culto a los ancestros. En estos ritos el cabeza de familia actuaba como sacerdote, demostrando así que las ideas religiosas determinaban el carácter de la familia, de las leyes matrimoniales, de las formas del parentesco, de las relaciones de propiedad y de todas las características esenciales de la sociedad antigua. Posteriormente, la religión de la Antigüedad cambió y surgió una nueva forma de creencia basada en la deificación de la naturaleza. A medida que la religión se transformaba, las estructuras sociales y políticas de la sociedad antigua también iban cambiando. La ciudad antigua ocupaba el lugar de la familia como principal institución social. Sorprendentemente, Evans-Pritchard resumió la teoría de Fustel De Coulanges sin añadir ningún comentario o crítica. No cabe duda de que su teoría es una interpretación totalmente idealista, pues Fustel De Coulanges sostiene que las ideas, especialmente las religiosas, son la causa de los cambios y el factor clave de los fenómenos sociales. Lo cierto es precisamente lo contrario. Durkheim, que fue alumno de Fustel De Coulanges y estuvo profundamente influido por el historiador, lo criticó acertadamente por haber confundido la causa con el efecto (1964a: 179). En cierto sentido, el estudio clásico de religión de Durkheim invierte la in-

terpretación de Fustel De Coulanges, al mismo tiempo que mantiene sus principales ideas sobre religión.

En 1869 John McLennan, el jurista escocés que introdujo en antropología los conceptos de endogamia y exogamia, publicó en la revista *Fortnightly Review* un artículo titulado «El culto a los animales y a las plantas». En este artículo adelantaba la idea de que el totemismo, el culto a animales y plantas, había sido la primera forma de religión, la cual estaba estrechamente asociada a la estructura exogámica de los clanes. Estas ideas son los elementos básicos de la teoría ofrecida por W. Robertson-Smith (1846-1904) en su estudio *The Religion of the Semites* (1889), publicado veinte años después del artículo de McLennan.

Robertson-Smith era también escocés e íntimo amigo de McLennan y Frazer. Su amistad con McLennan estimuló su interés por el parentesco y el totemismo. Fue también un miembro marcadamente ortodoxo de la Iglesia Libre de Escocia. Robertson-Smith visitó el norte de África en 1879 y se quedó impresionado por lo que le pareció que era una clara evidencia de totemismo entre los beduinos del Sinaí, lo que a la postre sería determinante en la orientación de sus estudios. En su obra clásica Robertson-Smith afirmaba que las sociedades semíticas de la antigua Arabia habían estado formadas por clanes matrilineales que tenían una relación particular con una especie animal, su tótem sagrado, y se pensaba que el clan y el animal en cuestión estaba unidos por una relación de parentesco.

Según Smith, la primera forma de religión fue este totemismo clánico donde el clan estaba idealizado, deificado y representado materialmente por el animal totémico. En el establecimiento de la comunión con la deidad el acto del sacrificio era el ritual clave. «La idea fundamental del sacrificio», escribió, «no es la de un tributo sagrado, sino la de la comunicación entre Dios y sus adoradores a través de la participación conjunta en el cuerpo y la sangre de una víctima sagrada» (pág. 345). El sacrificio era una comida ceremonial en la que periódicamente el clan expresaba su unidad y solidaridad estrechando los lazos entre sus miembros y entre éstos y Dios. Según Evans-Pritchard, esta visión sería la responsable de la concepción del sacrificio que mantendrán Durkheim y Freud.

El estudio de Robertson-Smith es un modelo de buen hacer académico, pero parece que sus tesis no se apoyan en evidencias etnográficas. Su teoría es inequívocamente evolucionista, utiliza el concepto de «supervivencia» de Tylor para presentar evidencias de un estado totémico primigenio, tal como lo ha expresado Evans-

Pritchard: «Todo lo que podemos decir de la teoría como un todo... es que puede ser que la ingestión de animales totémicos haya sido la primera forma de sacrificio y el origen mismo de la religión, pero no disponemos de ninguna evidencia de que haya sido así» (1965: 52). Además, Robertson-Smith estaba seguro de que su teoría podía aplicarse a los pueblos ágrafos, a pesar de que muchos de ellos, particularmente los cazadores-recolectores, carecen de cualquier ritual de sacrificio, y otros practican sacrificios que no son en modo alguno comidas comunitarias. Es dudoso incluso que la idea de comunión fuera característica de las formas más antiguas del sacrificio hebreo. Un elemento importante de la teoría de Robertson-Smith es la primacía de los rituales sobre las creencias en las religiones primitivas. Partía del supuesto de que «en las religiones primitivas los rituales y el saber práctico lo eran todo» (pág. 20). Por consiguiente, analizó la religión en términos de grupos sociales, en vez de, como Tylor, en términos de una forma de pensamiento especulativo. Interpretaba los rituales priorizando su función social de unir a la gente en comunidad. En sus propias palabras, «la religión no existe para la salvación de las almas sino para preservar y asegurar el bienestar de la sociedad» (para un análisis detallado de Robertson-Smith, especialmente de su influencia sobre Durkheim, véase Beidelman 1974 y R. J. Jones 1977). Los trabajos clásicos de Fustel de Coulanges y Robertson-Smith constituyen los cimientos sobre los cuales Durkheim construirá su teoría de la religión.

El clásico estudio de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1915), ha dado lugar a tal cantidad de exégesis y comentarios críticos, y ha tenido una influencia tan grande sobre todos los estudios de religión comparada que resulta tremendamente difícil aproximarse a él de una manera exenta de prejuicios. Escrito hacia el final de su vida, es, sin duda alguna, su obra mayor, y aunque muchos de sus temas no son originales y su tesis es bastante cuestionable, es de cualquier manera un estudio intelectual de primera magnitud.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim se propuso discernir «los principios omnipresentes en las formas más elementales de pensamiento religioso» (1964b: 18), para lo cual consideraba necesario estudiar la religión en «su forma más simple y primitiva», intentando llegar a su naturaleza por medio del análisis de su génesis. Como Tylor y Frazer, adoptó una perspectiva evolucionista, intentando descubrir los orígenes de la religión y, como McLennan y Robertson-Smith, creía que el totemismo era la

forma más primitiva de religión. Durkheim no se interesaba por el *status* epistemológico de la religión —no le preocupaba si las creencias religiosas eran verdaderas o falsas— si bien queda claro que él, como no creyente, no compartía las explicaciones religiosas. Pero tampoco creía que unas instituciones humanas tan extendidas se basaran en meras ilusiones. Al igual que William James pensaba que incluso los ritos y mitos religiosos más bárbaros y fantásticos se tenían que basar en alguna necesidad humana, en algún aspecto de la vida, ya fuera individual o social. En un texto célebre, lo expresaba así:

> En realidad, no hay religiones que sean falsas. Todas son verdaderas a su manera, todas responden, aunque de formas diferentes, a ciertas condiciones dadas de la existencia humana. Por tanto, conviene no olvidar que cuando atendemos a las religiones primitivas no lo hacemos con el ánimo de despreciar la religión en general, pues esas religiones no son menos respetables que cualquier otra. Responden a las mismas necesidades, desempeñan los mismos roles, dependen de las mismas causas; también sirven para mostrarnos la naturaleza de la vida religiosa (pág. 3).

Durkheim analiza la religión de los aborígenes australianos tomando como materia prima los amplios y detallados datos etnográficos de los estudios de Baldwin Spencer y F. J. Gillin.

Comienza su discusión con lo que Aristóteles denominó las «categorías del entendimiento», los conceptos fundamentales que forman la base de nuestro pensamiento —las ideas de espacio, tiempo, clase y causalidad—. Este tema, que Durkheim había tratado anteriormente en un pequeño ensayo realizado junto a Marcel Mauss sobre «clasificación primitiva», es secundario en el curso del estudio, aunque deja claro que estas categorías fundamentales son producto de factores sociales. Vale la pena centrarnos en las dos ideas principales que Durkheim discute en relación al problema del conocimiento, pues a través de sus críticas este autor diseña su propia perspectiva teórica sobre la sociología del conocimiento y de la religión.

Según Durkheim hay dos concepciones básicas en lo que respecta al problema del conocimiento. Por un lado los que, como Kant, ven las categorías del pensamiento como una existencia previa a la experiencia: son parte de la naturaleza humana e inmanentes a la propia mente humana. Él denomina «apriorística» a esta corriente. Por otro lado, están los que, como Locke, pensaban que las categorías se habían derivado de la experiencia y estaban

constituidas por «fragmentos y piezas», siendo el individuo el «artesano de esta construcción». Durkheim se mostraba insatisfecho con ambas perspectivas. Consideraba que la primera no ofrecía ninguna explicación, mientras que la segunda era demasiado individualista y subjetivista, corriendo el peligro de desembocar en el irracionalismo. Pensó que su propia teoría, una forma de racionalismo que estaba a medio camino entre el empirismo clásico y el apriorismo, uniría las dos concepciones anteriores. Con respecto a las categorías del entendimiento consideraba que no eran ni innatas ni derivadas de experiencias individuales sino de experiencias sociales, el producto de grupos humanos, el capital intelectual acumulado a través de los siglos.

Durkheim aplica el mismo modo de razonamiento al estudio de los fenómenos religiosos. Pero primero aborda la tarea de definir la religión. No intenta definirla en términos de lo sobrenatural o de lo extraordinario, ni se siente satisfecho con la definición mínima de religión —«la creencia en seres espirituales»— que Tylor ofrecía. El budismo era una religión, pero carecía completamente de nociones de dioses o espíritus y, en el supuesto de que existieran, desempeñaban un papel secundario. Por tanto, había muchos rituales y ceremonias que no implicaban directamente la idea de «espíritus».

Durkheim buscó una definición más amplia. «La religión es más que una idea de dioses y espíritus», escribió, «por tanto no puede ser exclusivamente definida en relación a esos seres» (pág. 35). Así que definió la religión en términos de lo sagrado:

> Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan una característica común: presuponen una clasificación de todas las cosas, reales o ideales, en dos clases... designadas generalmente por dos términos distintos, suficientemente bien traducidos por las palabras profano y sagrado.

Llegaba así a su célebre definición de la religión como

> un cuerpo de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas, es decir, todo aquello que se identifica con las cosas dejadas de lado y prohibidas —creencias y prácticas que dan unidad a una comunidad moral concreta (pág. 37).

De este modo, para Durkheim la religión es esencialmente un fenómeno colectivo; de hecho, lo que la diferencia de la magia es que ésta es principalmente una empresa individualista mientras que

la religión es inseparable de la idea de culto o moral comunitaria. Steven Lukes ha señalado con respecto al «amor por el dualismo» durkheimiano cómo las dos principales dicotomías social-individual y sagrado-profano son isomórficas entre sí (1973: 26).

Después de definir la religión, Durkheim procede a criticar las dos teorías de la religión más importantes de su tiempo: las teorías animistas de Spencer y Tylor, y las teorías naturalistas de Müller y la escuela alemana de la *Völkerpsychologie*. Considera que, en lo esencial, las dos teorías son similares, puesto que ambas intentan extraer la idea de lo sagrado a partir de las sensaciones que los fenómenos naturales (físicos o biológicos) causan en nosotros. Müller expresa su posición empirista diciendo que «si consideramos que la religión tiene un lugar legítimo en nuestra conciencia debemos comenzar, como en cualquier otro tipo de conocimiento, por la experiencia sensible» (1889: 114).

Para los animistas, el origen de la religión se derivaba de la experiencia onírica; para los naturalistas, de ciertos fenómenos cósmicos. Durkheim se muestra muy crítico con respecto a este tipo de empirismo. Le parece que no lleva a nada y que condena la religión a un *status* ilusorio. También critica otros elementos del empirismo, especialmente la visión de que los cultos a los ancestros y la deificación de los fenómenos naturales jueguen un papel preponderante en el sistema religioso de las culturas tribales. Aquí se nota la influencia de McLennan y Robertson-Smith, para quienes lo más fundamental y primitivo de todas las religiones era el totemismo. El culto a los muertos, argumenta Durkheim, sólo adquiere una forma desarrollada en sociedades más avanzadas como China, Egipto y las ciudades griegas y romanas, mientras que la deificación de la naturaleza en las sociedades ágrafas no afecta a poderes cósmicos, sino a «simples animales y plantas»: conejos, lagartos, canguros y larvas. Seguramente, las propiedades objetivas de éstos, arguye, no eran la causa de sus atributos religiosos.

Siguiendo la tesis de Spencer y Müller, según la cual la religión tenía para las culturas ágrafas una clara función explicativa al orientar las relaciones con el mundo vivido, Durkheim se pregunta cuál era la ayuda práctica que la religión ofrecía. En términos instrumentales todas las religiones son antifuncionales: «Están equivocadas en lo que respecta a la naturaleza real de las cosas; la ciencia lo ha probado» (pág. 83). Además, si las ideas que proporcionan esa ayuda práctica fueran la base de la religión, ¿por qué las concepciones científicas, como genes y átomos, no han sido conside-

radas sagradas? Durkheim sugería así que debemos buscar en otro sitio la explicación de la religión.

Muchos autores han criticado a Durkheim por argumentar a través de la eliminación, despojando primero de sistematicidad a las teorías rivales, para después dar toda la autoridad al único candidato que permanece: su propia teoría (Lukes 1973a: 31). En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim no considera las teorías apriorísticas de la religión, nociones teológicas que él estima insostenibles y acientíficas.

Al rechazar las teorías empiricistas Durkheim, como señala Talcott Parsons, abrió una nueva línea de investigación sugiriendo que no tiene sentido buscar los orígenes de la religión en esta dirección. No había nada intrínseco en la cualidad de las cosas que justificara las actitudes religiosas. De hecho, como señala Talcott Parsons haciéndose eco de Durkheim, «desde lo sublime hasta lo ridículo, casi todas las cosas han sido consideradas sagradas en una sociedad u otra» (1954: 56). Por tanto, la fuente de lo sagrado no está en las características intrínsecas de las cosas. Para Durkheim el problema era de un orden diferente: los objetos y emblemas sagrados eran símbolos. Por consiguiente, el problema estribaba en identificar los referentes para esos símbolos.

Para resolver este problema, Durkheim analiza, por las razones anteriormente señaladas, la religión de los aborígenes australianos. Su sistema religioso, que Durkheim identifica con el totemismo (la «forma elemental» de la vida religiosa), es, en efecto, bastante complejo. La complejidad de su religión no se corresponde con la «simplicidad» de su modo de subsistencia propio de la Edad de Piedra, y así lo entendió Durkheim: «El totemismo es una religión mucho más compleja de lo que nos parecía». En contra de Frazer, opinaba que el totemismo era una «concepción del universo» y, por tanto, una religión comparable a cualquier otra. Es importante recordar que a lo largo de todo el siglo XIX, misioneros y viajeros habían contado que los aborígenes no tenían ninguna religión, incluso Baldwin Spencer se mostraba reacio a usar este término (Stanner 1965). Sin embargo, Durkheim no dudó en afirmar que el totemismo no era una forma de culto a animales y plantas, como había dicho McLennan cuando escribía sobre las religiones de la Antigüedad. Durkheim pensaba que ver el totemismo de esta manera significaba no entender nada de su naturaleza real. La religión de las tribus australianas, aunque variable a lo largo del continente, presentaba ciertas constantes.

Primero, existían grupos de culto específicos asociados con hom-

bres iniciados que se reunían para celebrar rituales en lugares totémicos considerados sagrados. Estos sitios estaban asociados a ciertos espíritus ancestrales y seres míticos que —según se suponía— surgieron en estos lugares sagrados en el periodo mítico del comienzo de los tiempos, periodo conocido como el «tiempo de los sueños» (*altjira*). Comprender las religiones aborígenes requiere un estudio cuidadoso de esta idea del tiempo de los sueños porque la base de toda su concepción de la vida radica en formas míticas. El mundo estaba diseñado de una vez y para siempre, y la tarea de los humanos era mantener y renovar esta concepción a través de los ritos.

Segundo, cada grupo totémico tenía una serie de objetos rituales a los que se les atribuían poderes sobrenaturales. Estos objetos solían estar hechos de madera o de piedra pulida y tenían una forma oval. Simbolizaban los héroes del cielo o los ancestros totémicos y normalmente presentaban grabados con dibujos que representaban el tótem del grupo o clan. Generalmente conocidos como *churinga* —otros tipos eran llamados toros mugientes— tenían un agujero al final por donde se introducía una cuerda que permitía girarlos produciendo un ruido chirriante. Estos objetos sagrados, que desempeñaban un papel importante en los ritos de iniciación, no podían ser tocados por mujeres u hombres que no estuviesen iniciados.

Tercero, cada grupo totémico estaba asociado con tótems específicos, normalmente especies naturales, pero eventualmente podían ser también fenómenos naturales —la lluvia, el bosque, el viento—. Frecuentemente había restricciones dietéticas asociadas con determinadas especies y ceremonias especiales dedicadas a la reproducción de la especie. Durkheim ofrece una descripción de estas ceremonias (*intichiuma*) entre el pueblo arunta. Como las ceremonias prescribían la ingestión ritual de las especies totémicas —larvas o canguros—, Durkheim, siguiendo a Robertson-Smith, consideraba que era una forma de sacrificio, una comida comunitaria y sacramental en la que los miembros del grupo recibían, a través de la comida, la regeneración espiritual (véase Elkin 1964).

Por tanto, para Durkheim el totemismo era un complejo de creencias y rituales que implicaba una actitud ritual hacia la naturaleza y una cosmología que expresaba la idea de que los humanos y la naturaleza forman parte de una totalidad espiritual.

Una vez aceptado que los aborígenes australianos consideraban sagradas a las especies totémicas y sus emblemas, e incluso algunos grupos humanos en ciertos contextos, Durkheim se propuso

abordar la cuestión de cómo encajaban dichas nociones religiosas (alma, reencarnación, espíritus ancestrales) en este panorama. Y respondió a esta cuestión afirmando que por debajo del totemismo subyacía la noción de que un poder o fuerza impersonal —el «principio totémico»— se encarnaba en los hombres y en los fenómenos naturales. Se trataba de un «principio casi divino», inmanente al mundo, noción que identificaba con un dios impersonal y con algunas concepciones descritas por varios etnógrafos en otros lugares: *Wakan*, el «gran espíritu», entre los sioux y omaha, y el *mana* de los melanesios son los principales ejemplos que cita. Para Durkheim la concepción del alma y de los seres espirituales (a ambos los consideraba universales) eran meras manifestaciones particulares de Dios o del principio totémico. «El alma», escribió, «no es otra cosa que el *principio totémico encarnado en cada individuo*... el principio totémico individualizado» (págs. 248-259). De acuerdo con Durkheim, los espíritus, los dioses y los héroes culturales son concepciones basadas en la idea de alma, que presuponen el principio totémico: «El dios tribal sólo es un espíritu ancestral que finalmente alcanzó un lugar preeminente. Los espíritus ancestrales sólo son entidades forjadas a imagen de las almas espirituales». Así, para Durkheim, el alma, los ancestros y los dioses elevados —que eran para él parte de la unidad compleja de la religión australiana— eran simplemente aspectos diferentes del principio totémico. La explicación de la religión se reducía en consecuencia a una explicación de este principio casi divino. Algunos extractos de Durkheim describirán sucintamente lo esencial de su teoría:

> Detrás de estas figuras [tótems]... yace una realidad concreta y vívida. La religión adquiere así significado y racionalidad... Su principal propósito no es ofrecer a los hombres una representación del mundo físico... Es un sistema de ideas en las que los individuos se representan a sí mismos la sociedad de la cual ellos son miembros (pág. 225).
>
> El tótem es ante todo un símbolo, una expresión material de algo más. Pero, ¿de qué? Expresa y simboliza dos tipos diferentes de cosas. En primer lugar, es la forma externa y visible de lo que hemos llamado el principio totémico de Dios. Pero también es el símbolo de una determinada sociedad o clan. Es una bandera... por lo tanto, si es al *mismo tiempo símbolo de Dios y de la sociedad*, ¿no se deberá a que Dios y la sociedad son uno solo?... El principio totémico, por lo tanto, no puede ser otra cosa que el propio clan, personificado y representado en la imaginación bajo la forma visible de un animal o vegetal que sirve como tótem (pág. 206).

De forma más concisa decía: «Dios no es otra cosa que una expresión figurativa de la sociedad» (pág. 226).

Pocas teorías han sido recibidas con tantas críticas, incluso con burlas. Hasta críticos más objetivos como Goldenweiser (1964) y Evans-Pritchard, aunque consideraban que la tesis era brillante e imaginativa, pensaban que era otra «historieta» (1965: 64), y muchos han criticado a Durkheim por reducir la religión a un *status* de epifenómeno. Sin embargo, pocos textos han ejercido tanta influencia sobre estudios e investigaciones posteriores, tal ha sido el grado de autoridad intelectual de sus temas esenciales. ¿Quién cuestionaría en nuestros días la afirmación de Durkheim de que la «religión es algo eminentemente social» y que las concepciones de la divinidad tienen un origen social?

Hasta ahora hemos tratado de la teoría durkheimiana de la religión especialmente en términos del significado de la idea de lo sagrado. Durkheim exponía su argumentación en términos «simbólicos», es decir, había que comprender la religión en su sentido «metafórico y simbólico», donde el grupo social era la realidad concreta y vívida que en ella se expresaba. Pero la tesis de Durkheim tiene también unas dimensiones psicológicas y funcionales que se hacen explícitas cuando discute el ritual. Durkheim se proponía entender cómo las concepciones de lo sagrado, vistas como expresiones simbólicas de la realidad social, llegaban a adquirir una cualidad transcendental, especialmente teniendo en cuenta que las sociedades ágrafas no eran «Leviatanes» que abrumaran a la persona por su tremendo poder, ya que estas sociedades carecían de instituciones estatales. No tuvo inconveniente en reconocer que las ideas religiosas y rituales vivían en y por medio de la conciencia individual y que había que reafirmar tales ideas para que continuara existiendo la vida social. Pero los rituales eran fundamentalmente ocasiones en que se afirmaba la autoridad del grupo social. «La presión social», decía, «se afirma en los rituales» (pág. 209). Y esto se debe a que en las ceremonias rituales, cuando se juntan una gran cantidad de individuos, se genera un estado emocional que él denomina «delirio» o «efervescencia colectiva». Además, los rituales no funcionan sólo para reforzar los lazos entre el creyente y Dios, sino también para estrechar la relación entre el individuo y el grupo social del cual forma parte; a través del ritual, el grupo toma conciencia de sí mismo. Ante todo, afirma Durkheim: «Los ritos son los instrumentos mediante los cuales el grupo se reafirma a sí mismo periódicamente. Los hombres se sienten unidos... en una comunidad de intereses y tradiciones, se adaptan

entre sí y se tornan conscientes de su unidad moral» (pág. 387). Por tanto, se piensa que los rituales son mecanismos que expresan y refuerzan los sentimientos y la solidaridad del grupo.

Resaltar el funcionalismo de Durkheim se ha convertido en un lugar común —*es una vieja idea que pocos cuestionarían*—; *no* obstante, autores como Evans-Pritchard y Lévi-Strauss apuntan la contradicción que las tesis de Durkheim suponen en relación con sus propias reglas del método sociológico, pues, fundamentalmente, ofrecen una explicación psicológica de los hechos sociales. Como escribe Evans-Pritchard: «Por más juegos malabares que haga con términos como intensidad o efervescencia, el hecho es que deriva la religión totémica... del excitamiento personal de individuos reunidos en un pequeño grupo, de una especie de histeria colectiva» (1965: 68). Ciertamente, Evans-Pritchard afirma que la teoría de Durkheim es una explicación biológica de la religión, algo que seguramente chocaría al propio Durkheim. No cabe duda de que en Durkheim ejercieron una influencia indirecta algunos estudios sobre psicología de masas, como los de Gustave Le Bon (véase, sin embargo, Jones 1977: 294), y que aquél concluía que las reuniones colectivas generaban «*cierto delirio*» y que incluso *remarcó* explícitamente que «parece que la idea religiosa nació en medio de este clima de *efervescencia social y fuera de esta efervescencia*» (pág. 218). Pero creo que no es adecuado ver la teoría completa como *una forma de reduccionismo psicológico*. Es cierto que Durkheim veía las ceremonias rituales, no como creaciones de ideas de lo sagrado, sino como medios mediante los cuales los hechos sociales —y, en primer lugar, la idea preexistente de clan y el simbolismo que le acompaña— se reafirmaban y ganaban autoridad en la conciencia humana individual. Las representaciones colectivas, precisamente porque son colectivas y se santifican a través del simbolismo, se hacen inmutables.

Como Marx, Durkheim intentó trazar un camino intermedio entre el idealismo y el reduccionismo empírico, y pensó que había encontrado ese camino en la sociología. Los pensadores anteriores, señalaba, se encontraban ante el siguiente dilema: explicar la sociabilidad y las facultades humanas por medio de su relación con «entidades inferiores» —la mente a la materia, la razón a los sentidos, etc.— con la consiguiente negación de su especificidad, o por medio de su derivación a partir de alguna realidad sobrenatural, lo cual resulta insostenible en términos científicos. No sorprende entonces que Evans-Pritchard, atribuyendo a Durkheim un empirismo de la peor clase —reduccionismo biológico— también

le acusara de ser un idealista. Seguramente en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim intentó ser lo que siempre dijo que era: un científico racionalista.

Llegados a este punto, quizá resulte interesante examinar algunas de las principales críticas que se han levantado contra la teoría de Durkheim. En primer lugar, como Frazer y Tylor, aunque por razones muy diferentes, Durkheim separó rígidamente la magia y la religión y asoció esta última solamente con actividades de culto. Pero, tal como percibió Robert Lowie, esta distinción es insostenible por una serie de razones, especialmente porque niega la posibilidad de que la religión pueda ser un fenómeno subjetivo. Según Goldenweiser, «las vidas de los santos son un gran argumento contra la teoría de Durkheim» (véase Wach 1944: 30-33).

En segundo lugar, Durkheim establece una separación rígida entre lo sagrado y lo profano, separación en la que se apoya su definición de la religión. También se ha criticado esta dicotomía porque resulta demasiado rígida y difícil de defender empíricamente. Evans-Pritchard, por ejemplo, destaca que en muchas sociedades se cree que la causa de la enfermedad está en alguna transgresión moral, de manera que los síntomas, la condición moral del afligido y la intervención espiritual, forman una experiencia global. Los aspectos sagrados y profanos son difíciles de diferenciar. También se refiere a los azande, cuyos templos dedicados a los ancestros sirven también para propósitos profanos. Pero por mucha sustancia que tengan estas críticas, de todas formas la dicotomía de Durkheim tiene un valor analítico que han aplicado ampliamente varios autores como, por ejemplo, Mircea Eliade.

En tercer lugar, Durkheim centra su análisis en el sistema de clanes, porque para él este grupo de parentesco es el fundamental en las comunidades ágrafas. No obstante, dentro de los grupos tribales australianos, hay una clara distinción entre los agregados por residencia y el sistema de clanes. El primero es un grupo que participa de actividades económicas comunes, mientras que el segundo consiste fundamentalmente en comunidades rituales asociadas con lugares totémicos. Evans-Pritchard se pregunta: ¿qué sentido tiene mantener a través de ceremonias la solidaridad de grupos que ni son corporativos ni tienen ninguna actividad en común fuera de la acción ceremonial?

En cuarto lugar, Goldenweiser se pregunta de dónde ha salido la religión de los pueblos que no son totémicos, ya que muchos cazadores-recolectores, como los andamaneses por ejemplo, carecen por completo de grupos de parentesco corporativos y de tótems.

Durkheim no ofreció una explicación del «totemismo» siguiendo el formato de la explicación de Goldenweiser (y posteriormente de Radcliffe-Brown) sino más bien del «principio totémico» o Dios. Efectivamente, Durkheim definía la religión en términos de una ecuación entre el principio de lo «sagrado» y una concepción abstracta de la divinidad, considerada universal y simbólica (pág. 200). En este sentido el totemismo, de la misma forma que Tylor había usado el término «animismo» era un aspecto de todas las religiones. Pero mientras Durkheim veía a la divinidad como una entidad impersonal, el *mana* original, Tylor la concebía en términos de seres espirituales. Ambos autores adoptaron una visión evolucionista de la religión, y ambos concibieron una «forma» elemental que estaba en la base de todos los sistemas religiosos.

Finalmente, parece que Durkheim sólo consideraba la religión en función de su capacidad para establecer y reafirmar la solidaridad grupal y en cuanto símbolo de un «grupo». Esto presenta algunos problemas. Uno es el *status* problemático de su concepto central, «sociedad», que para él es una entidad homogénea pero que, de hecho, nunca define. Parece que a Durkheim nunca se le ocurrió que una sociedad, ya fuera un grupo étnico o una nación, pudiera estar dividida en categorías sociales basadas en la clase, el género, el *status* o la filiación étnica.

Parece que Weber, Marx y Engels, por el énfasis que pusieron en las relaciones entre diferentes expresiones religiosas y grupos sociales, están mucho más en contacto con la realidad social. Como Giddens apunta, igualmente significativo es el hecho de que Durkheim nunca se preocupara por considerar la posibilidad de que determinadas creencias religiosas podían funcionar como mecanismos de legitimación ideológica de unos grupos o clases sobre otros. Durkheim trata los conflictos, ya sean religiosos o de otro tipo, únicamente como fenómenos de transición en el desarrollo social (1978: 130). Los movimientos milenaristas y los cultos extáticos caen fuera del paradigma teórico durkheimiano.

Religión y sociedad

Durkheim tuvo un gran peso en el desarrollo de la sociología académica y la antropología británica, disciplinas que en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial compartirían una perspectiva estructural-funcionalista similar. Creo que el hecho de que la sociología durkheimiana se convirtiera en la corriente inte-

lectual dominante se debió en gran medida a la influencia que ejerció la obra de Radcliffe-Brown, considerado junto a Malinowski como uno de los padres fundadores de la antropología británica.

Aunque influido por Spencer, A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955), al abogar por una «ciencia natural de la sociedad», adoptó de Durkheim algunos de sus principales elementos teóricos, si bien su perspectiva era bastante más empirista. Su ámbito de interés también fue más restricto, tomando como concepto clave la noción de «estructura social», mediante el cual designaba una red estructurada de relaciones sociales. Exceptuando el estudio etnográfico sobre los isleños andamaneses (1922), Radcliffe-Brown publicó pocos estudios sustanciosos y no fue un pensador original, pero fue un profesor brillante y produjo una gran cantidad de conferencias y artículos, los más importantes de los cuales serían publicados posteriormente (Radcliffe-Brown 1952, Kuper 1977). La influencia de Radcliffe-Brown fue principalmente teórica, ya que, aunque fue uno de los primeros antropólogos académicos que realizó trabajo de campo, sus estudios etnográficos carecían de la vivacidad y originalidad propias de Boas o Malinowski; incluso su texto sobre los andamaneses está en gran parte dedicado al análisis teórico de las creencias y ceremonias religiosas de los isleños.

Los isleños andamaneses, de los que todavía quedan algunos, era un grupo seminómada de cazadores-recolectores que en la época de lluvias vivía en comunidades sedentarias de entre cuarenta y cincuenta personas, y emigraba en la estación seca (de marzo a mayo) cuando se dedicaba a la recolección de miel. Comparados con otros cazadores-recolectores asiáticos, poseían un sistema cosmológico y mítico aparentemente muy rico. Tenían rituales funerarios y de iniciación bastante complejos, con restricciones alimenticias y pinturas corporales incluidas. Los principales seres sobrenaturales en los que creían eran los espíritus de los muertos, a los que se atribuían, junto al cielo, la selva y el mar, el poder de causar desgracias. Estos últimos eran personificaciones de fenómenos naturales: la luna, el sol, el arco iris, el trueno. De especial importancia eran los espíritus asociados con la dirección de los vientos: Biliku era el responsable de los monzones del noreste, predominantes en la estación fría, mientras que Tarai estaba relacionado con los monzones del sudeste (de junio a septiembre), la estación de las lluvias, cuando se concentraban los animales en las tierras no inundadas haciendo que la caza fuera más fácil. La religión presentaba características eminentemente chamánicas: el *okojuma* (soñador) tenía el poder de comunicarse con los espíritus en

sueños o a través de estados de posesión, aunque la etnografía de Radcliffe-Brown no daba muchos detalles al respecto. Mediante la comunicación con los espíritus, el *oko-juma* podía curar enfermedades y evitar el mal tiempo, fenómenos asociados específicamente con Biliku, Tarai y los espíritus del mar. Éstas eran en suma las concepciones religiosas de los isleños andamaneses.

En *The Andaman Islanders* Radcliffe-Brown diferenciaba tres tipos de acción social: técnicas, costumbres o normas morales de comportamiento interpersonal y una categoría residual de acción no utilitaria que denominaba «costumbres ceremoniales». Concentró su atención en esta última. En la última parte del estudio acometió una interpretación de estas ceremonias, así como de sus mitos. Edmund Leach señala que se ha considerado a menudo esta sección como uno de los textos fundacionales de la antropología social británica. En ella Radcliffe-Brown no muestra demasiado interés por intentar averiguar cuáles eran los orígenes históricos de las instituciones, proponiendo, en cambio, una interpretación consistente en dos tipos de explicaciones: en términos de «significado» o en términos de «función». Con respecto a la primera perspectiva, señala que los gestos, las acciones rituales, las prohibiciones, los objetos simbólicos y los mitos son signos «expresivos» cuyo significado radica en lo que ellos expresan. Esto se puede determinar por su asociación dentro de un sistema de ideas y sentimientos. Indicaba que las costumbres y los mitos de los andamaneses, aparentemente ridículos y disparatados, son los «medios a través de los cuales los andamaneses expresan y sistematizan sus nociones fundamentales de la vida y de la naturaleza» (1964: 330).

Por otro lado, la noción de función descansa sobre la concepción de la cultura como mecanismo adaptativo a través del cual los seres humanos pueden vivir la vida social como una comunidad ordenada. Esta perspectiva se basa en una analogía orgánica explícita. Radcliffe-Brown escribe que «cada costumbre y creencia de una sociedad primitiva desempeñan un papel determinante en la vida social de la comunidad, así como cada órgano de un cuerpo vivo desempeña su papel en la vida general de un organismo» (pág. 229). Leach (1971) llama a esas dos perspectivas «estructuralista» y «funcionalista».

Radcliffe-Brown dedica la mayor parte de sus esfuerzos a demostrar la última forma de interpretación basándose en la interpretación funcionalista durkheimiana del ritual. Por ejemplo, entre los isleños andamaneses llorar no es un síntoma espontáneo de un sentimiento, sino un ritual prescrito por la costumbre. Esto trae

a la memoria un comentario de Durkheim: «El lamento no es una expresión natural de sentimientos íntimos y privados... Es una obligación impuesta por el grupo. Uno no llora simplemente porque está triste, sino porque está forzado a llorar» (pág. 397). Sin embargo, los andamaneses lloran en muchas ocasiones; en las ceremonias de reconciliación, en las reuniones de amigos, en las bodas, al final del periodo de duelo. Según la interpretación de Radcliffe-Brown, este rito tiene una función específica: sirve para marcar ocasiones «en las que se renuevan las relaciones sociales que habían sido interrumpidas; el rito sirve como una ceremonia de agregación» (pág. 243). Llorar es la afirmación de la solidaridad social.

El esquema triádico de la cosmología andamanesa

	Mar/agua	*Selva/tierra*	*Cielo/árboles*
Agentes espirituales	Espíritus del mar (*juruwin*)	Espíritus de la selva	Espíritus del cielo (*morowin*)
Dieta restricciones duración ritos de iniciación	Tortuga Manatí Pescado Murciélago Lagarto	Cerdo Ñame Frutas	
Principales ceremonias	Ceremonia de la comida de tortugas	Ceremonia de la comida de cerdo	Ceremonia de la comida de miel
Plantas rituales	*Hibiscus*	*Tetranthera*	*Alpinia*
Actividades	Lanzar	Disparar	Quemar
Animales míticos	Lagarto Mejillones	Pájaro carpintero Martín pescador	Paloma Halcón

Se suele pensar que las concepciones de Radcliffe-Brown sobre el totemismo y otras formas de simbolismo son ejemplos de funcionalismo y Lévi-Strauss deduce que en el pensamiento de este autor se produjo, a lo largo de los años, una evolución significati-

va hacia una posición más estructuralista. Pero, como remarca Leach, un examen detallado del estudio sobre los andamaneses revela la existencia de un análisis estructuralista, aunque soterrado y asistemático, de los mitos y las ceremonias andamaneses.

Más que burdos intentos por parte de estos pueblos de comprender fenómenos naturales, «las leyendas de los andamaneses», escribe Radcliffe-Brown, «nos ofrecen un relato de la formación del orden existente en el mundo». Aunque se excusa por su falta de profundidad en el pensamiento de los andamaneses, diseña un esquema de orden que obedece a una estructura triádica que refleja un «mundo tridimensional: las aguas debajo, con sus habitantes —los peces, las tortugas y otras criaturas marinas—; la tierra sólida en medio y la selva en la región superior, donde viven las flores y los pájaros» (pág. 347).

Edmund Leach (1971) intenta desarrollar, en un importante trabajo, el pensamiento embrionario y las interpretaciones estructuralistas de Radcliffe-Brown. El pensamiento andamanés es explicable en términos de este esquema triádico presente en los mitos, practicado en los rituales y expresado en muchas costumbres por medio de la lógica asociativa. La tabla que reproducimos arriba representa este esquema triádico. Para ilustrar este modelo estructural conviene añadir algunos apuntes.

En los ritos de iniciación el neófito pasa una larga serie de ceremonias que pueden extenderse durante varios años. Esencialmente, se compone de tres fases con restricciones alimenticias específicas, que culminan en un ritual que consiste en tomar el alimento que representa cada una de las tres divisiones ecológicas. El periodo de abstinencia comienza con la prohibición de ingerir tortuga, manatí y otras criaturas marinas. Este periodo llega a su fin con la ceremonia de la comida de tortuga. Se prepara una expedición para cazar tortugas y se eligen las mejores presas para la comida ceremonial. Siempre se mata a la tortuga por la espalda y con su cabeza mirando al mar. El neófito se sienta en hojas de *Hibiscus* mirando también al mar y en todo momento porta un pincho de madera de *Hibiscus* puesto que no puede tocar la carne de la tortuga con sus dedos. Las hojas de *Hibiscus* tienen el poder de ahuyentar los espíritus marinos. Ahora el joven debe abstenerse de comer cerdo, ciertas verduras, frutas y otras carnes de animales. Este periodo concluye con la ceremonia de la comida del cerdo. En esta ceremonia las hojas de *Tetranthera* sustituyen al *Hibiscus*, pero el ritual sigue el mismo modelo. Los jóvenes deben usar un pincho de madera *Tetranthera* para comer el cerdo y deben sentar-

se en hojas de ese árbol para mantener lejos a los espíritus de la selva. Significativamente, el *Hibiscus* es un árbol de la costa cuya fibra se usa para hacer redes de pesca y para cazar tortugas, mientras que el *Tetranthera* es un árbol pequeño cuya madera se usa para fabricar flechas para cazar cerdos. La tercera ceremonia es la comida de la miel que sigue a un periodo de abstinencia de miel. Durante la ceremonia el joven se decora con hojas de *Alpinia*, una planta con una savia muy amarga que espanta a las abejas mientras se recoge la miel.

La misma secuencia, siguiendo esta división ecológica, se refleja en los mitos. Al lado de este simbolismo triádico existe también, según cuenta Leach, una sistematización del modelo de las estaciones; la estación de las tormentas, *kimil*, al final de las lluvias es equivalente a la fase marginal de los rituales. En una revisión de los textos de Radcliffe-Brown sobre los andamaneses, Leach muestra cómo, dentro de la tradición funcionalista de Durkheim en la que se alineaba Radcliffe-Brown, hay un interés implícito, aunque poco sistemático, por la estructura del pensamiento andamanés. Los textos de carácter más genérico que Radcliffe-Brown tiene sobre religión son un desarrollo de sus antiguas teorías y se centran fundamentalmente en dos temas que han continuado siendo de especial interés para los antropólogos: el totemismo y el tabú.

La visión general de la religión de Radcliffe-Brown, tal como se expresa en su conferencia «Religión y sociedad» (1952) está muy próxima a la de Durkheim; ambos están de acuerdo en que lo que importa no es el *status* epistemológico de las religiones, no se trata de ver hasta qué punto son creencias erróneas o ilusorias. Tampoco es recomendable que nos preocupemos por los orígenes de la religión. Más bien deberíamos ver la observancia y las creencias religiosas como parte de un sistema complejo mediante el cual los seres humanos viven juntos de una forma ordenada. Él recomienda investigar las funciones sociales de la religión, esto es, la contribución que hace a la formación y mantenimiento del orden social. Siguiendo a Robertson-Smith, sugiere que deberíamos centrar nuestra atención en los rituales antes que en las creencias, sin postular por ello la primacía de aquéllos sobre éstas, pues ambos son parte de un todo coherente. Admite que esta teoría no es en absoluto original; está implícita en diferentes filósofos chinos antiguos como Confucio y Hsün Tzu. Radcliffe-Brown formula su teoría en los siguientes términos:

> La vida ordenada de una sociedad depende de la presencia en las mentes de sus miembros de ciertos sentimientos que controlan el comportamiento de unos individuos en relación a otros. Los ritos tienen una función social específica cuando... tienen por efecto regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos en que se basa la constitución de la sociedad (1952: 157).

Esto le llevó a sugerir que las religiones deben variar en relación con la manera en que se constituye la sociedad. Las instituciones religiosas simbolizan y, a través de los rituales, ayudan a sostener, un sistema dado de relaciones sociales. Los «sentimientos» a los que se refiere son esencialmente actitudes sociales.

Para ilustrar su teoría, Radcliffe-Brown analiza el culto a los ancestros y el totemismo, sugiriendo que en ambos casos hay una estrecha correspondencia entre la forma que adopta la religión y la estructura social. Los cultos a los ancestros están frecuentemente relacionados con la estructura de linajes. Los rituales de sacrificio sirven para reafirmar y reforzar los sentimientos en que se basa la solidaridad social. La religión totémica australiana, por otro lado, es un sistema de parentesco. En estos términos, Radcliffe-Brown desarrolla lúcidamente el camino emprendido por Fustel De Coulanges, Robertson-Smith y Durkheim.

Evans-Pritchard critica duramente la conferencia que acabamos de resumir, «Religión y sociedad», sugiriendo que, a parte de los datos obvios que contiene, los hechos contradicen la teoría de Radcliffe-Brown. Cita, por ejemplo, el hecho de que existen cultos a los ancestros en comunidades que carecen del sistema de linajes, mientras que el ejemplo más acabado de sistema de linajes es el de los beduinos árabes, que son musulmanes. Pero lo importante de Radcliffe-Brown es que en vez de buscar los orígenes de la religión o pensarla en abstracto, se interesa por explicar su relación con la vida social de una comunidad específica. Admitía que, aunque en algunas sociedades había una relación directa y transparente entre religión y estructura social, en otras esta relación era indirecta y difícil de descubrir. No es necesario decir que el estudio que Evans-Pritchard hizo sobre la religión de los nuer está en gran medida dedicado a explicar la «impronta» de la estructura social nuer sobre su pensamiento religioso (1956: 118), algo que sin duda Radcliffe-Brown aprobaría de corazón.

En el estudio de Radcliffe-Brown sobre el totemismo a pesar de que sigue, como destaca Evans-Pritchard, claramente los pasos de Durkheim, es perceptible un cambio en la perspectiva de análisis.

Así lo expresa Lévi-Strauss cuando dice que Radcliffe-Brown invierte y «naturaliza» el pensamiento de Durkheim. Radcliffe-Brown comienza definiendo el totemismo con precisión: cualquier situación en la cual «una sociedad esté dividida en grupos y donde haya una relación entre cada grupo y una o más clases de objetos que normalmente son especies naturales de animales y plantas, pero que, ocasionalmente, también pueden ser objetos artificiales o partes de un animal» (1952: 117).

Posteriormente analiza diferentes formas de totemismo, identificando varios grupos a los cuales se puede asociar el fenómeno totémico: categorías de sexo, mitades, secciones y clanes. Se centra en la situación australiana y nota que la forma de totemismo que allí se encuentra consiste en una asociación de cuatro elementos: a) los grupos patrilineales locales; b) un cierto número de objetos, plantas y animales; c) ciertos lugares totémicos sagrados; d) ciertos seres míticos a los que se atribuye el haber creado esos espacios sagrados en el periodo mítico al principio de los tiempos. Destaca también la existencia de tótems individuales y se refiere a los curanderos australianos que frecuentemente obtienen su poder ritual de su relación con especies animales específicas. Sin embargo, al igual que Durkheim, Radcliffe-Brown tiende a ver el totemismo como un elemento de un sistema religioso o simbólico más complejo. Para el hombre primitivo, escribió, «el universo como un todo es un orden social y moral gobernado no por lo que nosotros llamamos ley natural, sino por lo que podríamos llamar ley moral o ritual. (...) La concepción del universo como orden moral no es exclusiva de los pueblos primitivos, sino parte esencial de todo sistema religioso» (págs. 130-131). Conforme los fenómenos naturales se incorporan dentro de este orden social (o sistema cosmológico) ganan, ya sea en sí mismos o a través de cosas o entes que los representan, valor ritual. El uso que Radcliffe-Brown hace del concepto de valor ritual parece equivalente al uso que Durkheim hacía del término «sagrado», indicando en ambos casos una actitud de respeto hacia un objeto particular.

No obstante, en este punto Radcliffe-Brown se separa sustancialmente del análisis de Durkheim. Atestigua la existencia de varios pueblos —por ejemplo, los esquimales y los isleños andamaneses— que tienen una actitud ritual hacia animales y plantas específicas, pero no tienen una relación totémica en el sentido de su definición, es decir, que conlleve una asociación específica entre un animal y algún grupo social en particular. Concibe el totemismo como el producto de la especialización ritual, es decir,

como un corolario de la diferenciación de la sociedad en grupos segmentarios como, por ejemplo, los clanes. La cuestión que se plantea Radcliffe-Brown es: ¿por qué la gente adopta una actitud ritual hacia determinados animales y otras especies naturales? Y la respuesta se expresa en la siguiente ley: «Cualquier objeto o evento que tenga efectos importantes sobre el bienestar (material o espiritual) de la sociedad o cualquier cosa que se asocie o *represente* tal objeto o evento, tiende a convertirse en un objeto de práctica ritual» (pág. 129; la cursiva es mía). La teoría de Durkheim era más específica; el poder del objeto que tenía valor ritual provenía de la incorporación del principio totémico que, a su vez, simbolizaba al grupo social. No le preocupaba en absoluto la cuestión de por qué se seleccionaban determinadas especies naturales. Por otro lado, Radcliffe-Brown se pregunta esta cuestión y ofrece una respuesta —que el objeto totémico tiene un valor social o simboliza algo que lo tiene para la comunidad—, pero se trata de una respuesta tan vaga que virtualmente no explica nada. En mi opinión, autores como Evans-Pritchard y Lévi-Strauss, que sugieren que para Radcliffe-Brown los fenómenos naturales tenían valor ritual porque eran útiles o «buenos para comer», no captan el valor de su intento. Esto resulta evidente cuando este autor estudia el papel de la cigarra en el ritual andamanés: «En las [islas] Andaman se atribuye valor ritual a la cigarra pero no porque ésta tenga ninguna importancia social en sí misma, sino porque *simbólicamente* representa las estaciones del año, las cuales sí tienen importancia» (la cursiva es mía). Esto extiende al mundo natural la perspectiva simbolista de Durkheim y, si no se atiene firmemente a los datos etnográficos, puede resultar extensivamente arbitrario.

En un ensayo posterior, dedicado específicamente a ilustrar el método comparativo en antropología social (1951), Radcliffe-Brown aportaba más comentarios teóricos a la cuestión del totemismo. En este ensayo afirmaba la existencia de dos problemas de orden diferente. Primero, estaba la cuestión de por qué se atribuía valor ritual a las especies naturales. La respuesta la había ofrecido en sus estudios anteriores y tenía que ver con el origen de la actitud ritual; el extracto arriba reproducido sugiere una respuesta en términos de valores sociales. El segundo problema es por qué los «grupos sociales se identifican a través de la conexión con algún emblema, símbolo u objeto que tenga referencias simbólicas» (pág. 17). En otras palabras, ¿por qué se eligen determinados pájaros o animales como especies totémicas? Para responder a esta pregunta, Radcliffe-Brown examina un sistema totémico que im-

plica mitades exogámicas, el sistema de los aborígenes australianos. Analiza un mito que trata de la corneja y el águila-halcón (que son los tótems específicos implicados) y advierte que como en muchos otros mitos similares, éste tiene un único tema; las similitudes y diferencias entre las especies animales se traducen en términos de amistad y conflicto, de solidaridad y contraposición. En otras palabras, se representa el mundo animal en términos de las relaciones sociales propias de los humanos. La relación entre el águila-halcón y la corneja expresa por analogía una relación estructural —la unidad de opuestos— que, en su opinión, es importante en las sociedades humanas. La filosofía del yin-yang en la antigua China sería, según él, una manifestación similar de este principio.

Así, el *totemismo expresa simbólicamente* una relación socio-estructural que es común en las sociedades humanas. Esto ofrece a Radcliffe-Brown elementos para argumentar que la antropología social es una ciencia de la generalización, algo muy diferente del análisis histórico.

En su ensayo sobre el tabú, Radcliffe-Brown (1952) sigue un procedimiento similar al de su estudio sobre la sociología del totemismo. Inicialmente define el concepto. La palabra inglesa *taboo* se deriva del término polinesio *tapu*, que significa «prohibir» o «prohibido» y que es aplicable a muchos tipos de prohibición. Pero en otra acepción equivale al término «sagrado», implicando una conexión con los dioses o una separación respecto de las cosas profanas (*noa*). Se dice que los iconos, los templos y los jefes, así como una serie de alimentos, son tapu. Pero el término también se aplica a un cadáver que no debe ser tocado en virtud del peligro de contagio que previene la prohibición (véase Frazer 1903). Así, el término original *tapu* era un concepto muy abstracto que combinaba varias nociones diferentes: prohibición, sacralidad, impureza, contagio. Sus significados múltiples llevaron a antropólogos como Robertson-Smith y Frazer a inferir que la marca distintiva de la religión primitiva era la *no diferenciación* entre los ritos sagrados y las nociones de impureza ritual. Efectivamente, como nota Radcliffe-Brown, es esto lo que está en juego en el concepto original, pues los polinesios no pensaban que los templos eran sagrados y los cadáveres impuros: ambos eran tapu. Hay que recordar que Durkheim usaba el término «sagrado» en un sentido genérico para referirse tanto a lo santo como a lo impuro.

Radcliffe-Brown, eludiendo los problemas terminológicos, usa el término «rechazo ritual» para referirse a cualquier «regla de com-

portamiento basada en la creencia de que una infracción producirá un cambio no deseado en el *status* ritual de la persona» (1952: 135). Un cambio de este tipo frecuentemente lleva consigo la probabilidad de alguna desgracia. Como ejemplo ofrece la prohibición de tocar ciertos animales que aparece en el libro del Levítico. Al hacerlo, uno se vuelve impuro y para restaurar su *status* ritual tiene que hacer una ofrenda —una cabra o una paloma— para que el sacerdote la sacrifique como expiación por el pecado cometido. Estas costumbres están ampliamente extendidas a lo largo y ancho del mundo, y el término «tabú» ha venido a designar todas estas prohibiciones rituales. Radcliffe-Brown se planteó el problema que suponía separar las prohibiciones en dos grupos: por un lado, las de naturaleza ritual —una ofensa a Dios o a los espíritus— y, por otro, aquellas en las que el infortunio llegaba como efecto de un proceso de causación oculto, conocido como «magia negativa». Después de analizar las distinciones hechas por Durkheim, Frazer y Malinowski entre religión y magia, Radcliffe-Brown llegó a la conclusión de que esta simple dicotomía no era útil y que era necesario determinar sistemáticamente el significado y función de los ritos.

La discusión conduce a Radcliffe-Brown a proponer el concepto de «valor ritual», que puede manifestarse negativamente, como en los rechazos rituales, o positivamente, mediante la consagración o la sacralización. El valor ritual es un concepto abstracto que acompaña al concepto de tabú y nuestra atención se centra en el problema de la interpretación del fenómeno. Radcliffe-Brown desestima las explicaciones populares del ritual porque, si bien ofrecen información importante para el antropólogo, «es un error suponer que proporcionan una explicación válida de esas costumbres». Cuestiona también las conjeturas existentes sobre los procesos de razonamiento operantes en las creencias mágicas y religiosas. Según él, quedan dos alternativas: o estudiar el ritual en términos de su «significado simbólico», como se suele hacer con los sistemas cosmológicos, o estudiarlo en términos de su «función social». Explícitamente, muestra su escepticismo con respecto a la explicación psicológica de la magia y la religión según la cual los rituales sirven como una forma de afianzar la seguridad del individuo, ayudándole a lidiar con situaciones que él o ella no pueden controlar con procedimientos técnicos. Escribe: «Aunque desde un punto de vista antropológico se puede afirmar que la magia y la religión dan confianza, confort y un sentido de seguridad al hombre, igualmente podría decirse que son fuente del miedo y del dolor que

sienten los hombres y que, de otra forma, se verían libres... el miedo a... la magia o a los espíritus» (1952: 149).

Sin embargo, cuando discute por ejemplo los «tabúes alimenticios» en términos simbolistas, no habla de la «estructura de las ideas» de una comunidad específica (una perspectiva que su metodología propone), sino que une esos tabúes con la noción de valor social. Así, por ejemplo, dice que los «tabúes andamaneses referentes a animales y plantas comestibles son una forma de dotar a la comida de un valor social definitivo» (pág. 151). Esto es una evidencia insignificante y, por su vaguedad, resulta una interpretación necia.

Cosmología y estructura social

Las formas elementales de la vida religiosa (1915) no sólo procuraba ofrecer una explicación de la religión, sino también de la sociología del conocimiento, del origen de las categorías fundamentales del pensamiento: espacio, clase, tiempo y causalidad. Como ya hemos notado, Durkheim criticaba las dos principales teorías existentes sobre este tema: las concepciones racionalistas que hacían derivar el conocimiento de principios *a priori* o de la estructura de la mente, y la doctrina empirista en la que el individuo construye las categorías a partir de su experiencia. Rechazaba los puntos de vista idealistas y empiristas y ofrecía una teoría del conocimiento que, según él, «unía las ventajas de las dos teorías rivales» (pág. 19) y atribuía un origen social y cultural a las categorías del pensamiento. Así pues, al igual que otros muchos científicos sociales tan diferentes como pueden ser Marx y Boas, Durkheim adopta una posición filosófica a medio camino entre el materialismo y el idealismo, evitandó la doble alternativa de o bien derivar lo mental de lo material (y negar así las facultades creativas y racionales del hombre) o bien postular una realidad que está más allá de la experiencia (que escaparía al ámbito de la ciencia). La solución de este dilema es reconocer que la suprarrealidad que nosotros vivimos no es el mundo material, sino la propia sociedad. Hablando de este tema, Nye y Ashworth afirman que Durkheim no consiguió solventar el problema de sintetizar esa oposición, aunque parece obvio que en algunos momentos de «emoción estilística» pensó que sí lo había conseguido. Para estos autores, «la mayoría de filósofos han resuelto este problema mediante el decantamiento a favor de uno de los dos polos, de forma que el otro aparecía como

erróneo. Consecuentemente, al evitar "reducir" uno de los lados de la polaridad filosófica al otro, Durkheim emprendió el camino hacia una síntesis dialéctica que no acabó de formular. A cambio nos presenta una no-síntesis que se expresa en la palabra mágica "social"» (1971: 133).

Lévi-Strauss y otros autores piensan que, en efecto, Durkheim cometió una reducción y que, por lo menos en lo que a religión se refiere, eventualmente recurrió a la idea extravagante de la sociabilidad de los sentimientos y del instinto. Pero Durkheim luchó con cuestiones conceptuales que todavía no están resueltas, puesto que ni el idealismo ni el crudo empirismo ofrecen alternativas viables para el estudio de los hechos sociales o de las categorías de pensamiento.

Es importante recordar aquí las sorprendentes semejanzas que las ideas posteriores de Wittgenstein guardan con las tesis de Durkheim, si bien el primero escribió con más claridad y en ningún momento pensó que la solución «social» acabara con la discusión sobre el problema de la naturaleza de las categorías del pensamiento (Gellner 1964: 183-187).

Al postular la sociedad como «realidad fundamental» y la génesis social de las categorías de pensamiento, Durkheim intentaba demostrar que esas categorías dependían de la forma en que se «fundaban y organizaban» los grupos sociales. Durkheim lo expresaba así: «Es el ritmo de la vida social el que proporciona la base de la categoría del tiempo; el territorio ocupado por una sociedad ofrece la categoría de espacio» (pág. 440). Dedicó una discusión más extensa a la categoría de clase y, junto a Marcel Mauss, redactó un corto pero influyente ensayo titulado «Clasificación primitiva» (1963). Su tesis principal se presenta en el siguiente texto extraído de *Las formas elementales de la vida religiosa* donde dice que las primeras clasificaciones sistemáticas de la historia fueron «modeladas según la organización social, o mejor... su estructura tomó la forma de la sociedad. Las fratrías sirvieron como clases y los clanes como especies. Los hombres fueron capaces de organizar las cosas porque ellos mismos estaban organizados» (pág. 145). Durkheim y Mauss tomaban como premisa básica el hecho de que en las etapas más primitivas de la historia humana el pensamiento estaba en un estado de indistinción, había una «ausencia casi total de conceptos definidos» (1963: 6). El propósito de Durkheim y Mauss era investigar lo que ellos consideraban las «clasificaciones más rudimentarias elaboradas por la humanidad» (pág. 9).

Clasificación simbólica zuni

	Norte	*Oeste*	*Sur*	*Este*	*Arriba*	*Abajo*	*Inferior*
Dioses cazadores de los mitos	León de las montañas	Oso Coyote	Tejón	Lobo	Águila	Topo	
Colores asociados con regiones míticas —montañas o representaciones pictóricas	Amarillo	Azul	Rojo	Blanco	Todos los colores	Negro	Cima de la gran montaña
Presas	Búfalo, Alce	Oveja de la *montaña*	Antílope	Antílope albino	Liebre americana	Rata Conejo	
Clanes *totémicos*	Grulla Gallo Madera amarilla Roble	Oso *Coyote* Hierba de primavera	Tabaco Maíz Tejón	Ciervo Antílope Pavo	Sol Cielo Águila	*Sapo* Agua Serpiente de cascabel	Papagayo (considerado el clan madre de *toda* la tribu)
Elementos asociados	Viento Aire Invierno	Agua Primavera	Fuego Verano	Tierra Final del año			
Actividades asociadas con prácticas médicas secretas	Guerra Destrucción	Caza Curar	Actividades de granja Medicina	Magia Religión			

Para ilustrar esto examinemos lo que ellos escribieron sobre las clasificaciones «primitivas» (simbólicas o mitológicas sería más adecuado) de los indios zuni de Nuevo México.

El principio subyacente del sistema clasificatorio zuni es la división del espacio en siete regiones: norte, sur, oeste, este, superior, inferior y centro. Casi todo lo que hay en el universo, incluso los atributos morales, se asigna a una u otra de estas siete regiones. Según uno de los primeros etnógrafos de los zuni «el sol, la luna, las estrellas, el cielo, la tierra y el mar, todos sus fenómenos y elementos concomitantes, y todos los objetos inanimados así como plantas, animales y hombres» están clasificados e integrados según este esquema (1883: 9). Esta división se refleja también en la separación de los clanes dentro del pueblo, que a su vez se divide, «según la opinión de los propios habitantes, en siete partes correspondientes... a las subdivisiones del universo» (Cushing 1896: 367). Los diecinueve clanes matrilineales de los zuni estaban agrupados de acuerdo con este esquema. El esquema cosmológico pues, unía diversos aspectos de su cultura y, como Cushing escribió, «a través de esta estructuración del mundo... no sólo se sistematizaba completamente la vida ceremonial, sino también todos los acuerdos políticos» (íbid., 369). Esta clasificación simbólica se presenta, tal como aparece en varios mitos zunis, en la tabla de la página anterior. En su ensayo, Durkheim y Mauss también recogen las clasificaciones simbólicas de los indios sioux, de las tribus australianas y de los chinos.

Negando la posibilidad de que las categorías fueran dadas *a priori* y partiendo del supuesto de que la «clase» es un instrumento del pensamiento que en su concepción debió seguir algún modelo, Durkheim y Mauss afirmaban que los primeros sistemas lógicos reproducían la unidad y morfología del grupo. Además, pensaban que como el sistema de mitades había sido probablemente la primera y más importante forma de organización social, en consecuencia, los primeros sistemas clasificatorios habían sido dualistas. Es decir, las primeras clasificaciones de las cosas habían seguido el modelo de la estructura del grupo. Durkheim y Mauss hacen una distinción importante entre las clasificaciones «primitivas» (simbólicas) de naturaleza religiosa —las primeras filosofías de la naturaleza— y lo que ellos llaman «clasificaciones tecnológicas»: «Es probable que el hombre siempre haya clasificado las cosas de las cuales depende para vivir según los medios que utiliza para obtenerlas; por ejemplo, animales que viven en el agua, en el aire o en la tierra. Pero al principio estos grupos no estaban sistematizados ni relacionados entre sí. Eran divisiones, distinciones de

ideas, pero no constituían sistemas de clasificación. Además, es evidente que esas distinciones estaban estrechamente ligadas a intereses prácticos» (pág. 82). Esta diferenciación es importante, a pesar de que Durkheim y Mauss nunca exploraron la relación existente entre esos dos modos de clasificación (véase mi ensayo sobre el simbolismo navajo, Morris 1979).

En una excelente introducción a aquel ensayo, Rodney Needham plantea de modo convincente algunos problemas metodológicos de la teoría de la clasificación primitiva que acabamos de ver. De algunos de ellos hablaremos brevemente.

Primero, ellos (Durkheim y Mauss) presuponen algo que debería ser probado por análisis adicionales, esto es, la primacía de lo social. Needham, como indicaba su polémico trabajo *Structure and Sentiment* (1962), siente una gran aversión hacia las explicaciones causales en las ciencias sociales. En su opinión, «todo lo que podemos decir es que aunque dividamos las ideas sociales (por ejemplo, en "orden social" y "orden simbólico") ellas presentan principios de orden comunes, de forma que ninguna esfera puede ser la causa o modelo de la organización u orden de la otra» (1963: xxvi). Para Needham, pues, todo lo que se requiere del antropólogo es que demuestre el orden estructural, pues no es posible buscar explicaciones que vayan más allá de esto. Lévi-Strauss (1966) adopta una perspectiva similar a la de Durkheim; pero, invirtiendo el procedimiento, sugiere que la noción de «especie» proporciona el modelo para la clasificación y conceptualización de grupos y relaciones humanas, si bien no piensa la relación entre los dos órdenes en términos causales; se trata más bien de una analogía, un «modelo».

Segundo, en muchos de los casos presentados por Durkheim y Mauss no se ve una correspondencia directa entre las formas sociales y el sistema de clasificación. Los arunta, por ejemplo, tienen un sistema de matrimonio en ocho secciones pero no tienen «un sistema de clasificación completo e integrado». Además, Durkheim y Mauss no sólo no adaptaron su teoría a posibles variaciones, sino que eliminaron cualquier caso negativo. Needham señala que Durkheim y Mauss daban por sentado que una sociedad sólo emplea un modo de clasificación, si bien hay que admitir que cuando discutían el simbolismo chino eran conscientes de que éste consistía en «múltiples clasificaciones entrelazadas».

Tercero, Durkheim y Mauss afirman en sus conclusiones que los pueblos ágrafos no solo conciben las cosas como objetos de conocimiento, sino que también muestran cierta actitud sentimental hacia ellos, y consideran que esta afectividad es «la característica

dominante de la clasificación» (pág. 86). Guardando un curioso paralelismo con las tesis de Weber sobre la racionalización progresiva de la vida social, Durkheim y Mauss notan que las concepciones y clasificaciones científicas son un síntoma de la debilidad creciente del elemento afectivo. No debe sorprendernos que para Durkheim las clasificaciones cosmológicas estén dotadas de cualidades emotivas, puesto que su premisa inicial sostiene que la vida social está en cierto sentido basada en sentimientos que se expresan en los ritos. Mientras que Lévi-Strauss ve la afectividad y la falta de diferenciación como un estado protohumano, relegando así las tesis de Durkheim a la prehistoria, Durkheim consideraba que tanto la afectividad como la «ausencia de conceptos definitivos» eran lo que caracterizaba a los pueblos menos evolucionados. A mi juicio ambas concepciones están equivocadas. Al aceptar la noción rousseauniana de una humanidad original sin forma, Lévi-Strauss ignora, como advierte Hiatt, discriminaciones específicas (con respecto al sexo, al rango, al territorio o al incesto) que existen y son evidentes en la vida social vertebrada (1969: 91). Parece que no hay una razón especial por la cual Lévi-Strauss, al postular que la diversidad de las especies proporciona el «modelo conceptual» de la diferenciación social, haya de recurrir a esta «tesis de la identificación original con todas las otras criaturas» (1962: 74). Al identificar cultura e intelecto y en la hostilidad que demuestra hacia las explicaciones emocionales, Lévi-Strauss estaba en cierto sentido afirmando que las «clasificaciones primitivas» de las que hablaban Durkheim y Mauss estaban basadas en un conocimiento científico especulativo. Y ésta sería, en efecto, la tesis esencial de Durkheim en su estudio posterior.

Una última crítica muy importante de Needham es que Durkheim y Mauss confundían las representaciones colectivas con las facultades de la mente humana. Si pensamos que estas últimas forman un sistema cognitivo, se hace patente lo absurdo que resulta afirmar que las categorías se derivan de la morfología de grupos sociales, pues es necesario que haya una percepción previa de ésta antes de que se pueda utilizar para clasificar cosas. Puesto que las diferentes culturas conciben el espacio de forma diferente, ningún estudio comparativo podrá mostrar nunca cómo se originó el concepto de clasificación. Durkheim y Mauss admitían que el hombre siempre ha clasificado las cosas que necesitaba y, como señala Needham, incluso tales discriminaciones básicas y originarias indican una cantidad nada despreciable de conceptos: espacio, tiempo y también clase.

Hay, sin embargo, una paradoja curiosa en la obra de Durkheim.

A pesar de que sus premisas y concepciones otorgan mucha importancia a los sentimientos, no niegan la lógica y la naturaleza intelectual del pensamiento religioso ni la continuidad fundamental existente entre las clasificaciones religiosas y científicas. Un texto extraído de *Las formas elementales de la vida religiosa* revela que Douglas y Lévi-Strauss adoptaron muchas de las principales ideas de este estudio clásico de Durkheim:

> Si hay una cosa que parece absolutamente cierta hoy en día es que no se puede considerar a seres... como los minerales, las plantas, los animales y los hombres, equivalentes e intercambiables. Conforme la cultura científica se ha ido apropiando de nuestra manera de pensar, hemos ido estableciendo barreras entre los diferentes dominios... Pero estas distinciones que a nosotros nos parecen tan naturales no son en modo alguno primitivas. Al comienzo, todos los dominios estaban confundidos entre sí. Este estado de confusión está en la base de todas las mitologías...
>
> Sin embargo, no hay nada en la experiencia que sugiera esas conexiones y confusiones. Hasta donde llega la observación de los sentidos todo es diferente e inconexo...
>
> La religión no dejó que las apariencias visibles dominaran el pensamiento, sino que enseñó a éste a dominar a aquéllas y a establecer relaciones entre lo que los sentidos separaban; la ciencia y la filosofía son posibles a partir del momento en que los hombres se forman ideas sobre las relaciones internas que existen entre las cosas. La religión les abrió el camino (1964b: 235-237).

Por tanto, para Durkheim el totemismo y las clasificaciones religiosas primitivas habían sido extraordinariamente importantes en la evolución de la humanidad, pues fue la conexión de los aspectos separados de la experiencia lo que hizo posible las primeras explicaciones del mundo. Entre la lógica del pensamiento religioso y la del pensamiento científico, escribió, no media un abismo: «Nuestra lógica nació de esta lógica». Además, las realidades a las que se aplicó la especulación religiosa —la naturaleza, el hombre y la sociedad— serán las mismas que después servirán como objeto de reflexión para los filósofos naturalistas. La religión, como la ciencia, sirve «para relacionar las cosas entre sí, para establecer relaciones internas entre ellas, para clasificarlas y sistematizarlas... Las ideas esenciales de la lógica científica tienen un origen religioso». Lo que hace la ciencia es aportar un espíritu de crítica dentro de sus procedimientos.

He considerado útil citar a Durkheim con cierta extensión porque pienso que, cuando analizan las clasificaciones simbólicas,

Durkheim y Mauss ofrecen la clave para entender *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss. Efectivamente, esta obra repite muchas de las ideas durkheimianas sobre la sociología del conocimiento, especialmente las referentes a la naturaleza lógica y científica del simbolismo religioso.

Se ha dicho con frecuencia que el legado sociológico de Durkheim se transmitió a través de dos corrientes diferentes. Por un lado, estaba la tradición empirista de Radcliffe-Brown, que ponía el énfasis en el concepto de estructura social, vista ésta como un sistema de relaciones sociales (véase Lévi-Strauss 1963: 302-304). Influida por la sociología de Spencer y el pragmatismo de Malinowski, esta tradición tuvo un carácter decididamente funcionalista y simbolista. Función y significado eran los conceptos claves. A través de la obra de Talcott Parsons (1937) esta corriente llegó a ser dominante en sociología (P.S. Cohen 1968). La obra de Douglas, Leach y Turner se alinea con esta tradición aunque, como veremos más adelante, en estos autores también ejercieron su influjo otras corrientes intelectuales.

Por otro lado estaba la tradición de Marcel Mauss, coautor con Durkheim del ensayo clásico sobre las clasificaciones simbólicas y que ya hemos analizado. Éste fue un ensayo que pasó desapercibido, al menos en cuanto a la antropología británica se refiere, durante más de cincuenta años. Esta corriente se centraba en las ideas cosmológicas, en la totalidad de las «representaciones colectivas» y tuvo una orientación racionalista y estructuralista. Esta tradición tendrá en Lévi-Strauss su máximo representante. Para concluir este capítulo expondré brevemente la obra de Marcel Mauss (1872-1950), probablemente el alumno más destacado de Durkheim; «mi *alter ego*», como éste le llamaba.

Conocido fundamentalmente por el ensayo sobre el intercambio ceremonial, traducido como «El don», Mauss era un profesor de sánscrito que a lo largo de su vida fue interesándose por la religión comparada. En gran medida su perspectiva teórica sobre la religión era deudora de la de Durkheim, pero sus análisis eran mucho más empíricos —parece que tuvo mucho cuidado en no criticar a su tío (Evans-Pritchard 1981: 190)—. Escribió con Henri Hubert trabajos importantes sobre el sacrificio y la magia (Hubert y Mauss 1964; Mauss 1972), y con Henri Beauchat fue coautor de un ensayo sobre la cosmología esquimal (Mauss y Beauchat 1979). Este estudio se proponía demostrar que la religión esquimal era un producto de la concentración social y que el modelo de su vida social se reflejaba y se incorporaba en sus ideas cosmológicas.

El modelo esquimal de la vida, tal como aparecía descrito a finales del siglo XIX, implicaba un modelo dualista del movimiento. Durante los meses de verano los esquimales vivían en pequeños grupos familiares, en campamentos dispersos por la tundra, cazando caribús y pescando. Cuando llegaban las nieves y ya no podían cazar animales salvajes, se congregaban en campamentos mayores en las regiones de la costa donde cazaban focas. En estas comunidades vivían juntos varios grupos familiares, era la época en que se celebraban las ceremonias religiosas del año. Los esquimales creían que los animales que cazaban tenían alma y que cuando los mataban tenían que aplacar la ira de sus almas o, de lo contrario, causarían infortunios. Pensaban que lo que causaba las desgracias era la transgresión de ciertos tabúes morales o pecados que transgredían prohibiciones sexuales (o lo que Ioan Lewis denomina «leyes místicas»); los esquimales tenían una cosmología elaborada en la que su medio aparecía controlado y estructurado. Como ocurría con la dicotomía estacional de los andamaneses, el intrincado sistema de tabúes de los esquimales incorporaba un principio según el cual había que separar rígidamente las actividades y los animales asociados con el invierno de las actividades y animales propios de los meses de verano. Así, los productos marinos, especialmente el aceite de foca, no debían estar en contacto directo con los productos del verano, como las pieles de caribú. Se pensaba que los quebrantamientos de estas reglas o tabúes eran faltas que conllevaban el resultado inevitable de la enfermedad y otras desgracias. Los tabúes servían para mantener una estructura de ideas cosmológicas referentes a la relación entre los humanos y el mundo natural, cosmología que estaba estrechamente asociada al modelo de su vida social. Como Radcliffe-Brown hubiera dicho, había una correspondencia entre sus ideas religiosas y su estructura social. Con su habitual escepticismo, Evans-Pritchard pensaba que la teoría de Mauss era «ingeniosa», pero poco más (1965: 70).

Creo que podemos decir sin temor a equivocarnos que el tratamiento antropológico de la religión ha seguido en gran medida las perspectivas de Tylor, Spencer y, tal como fue interpretado por Radcliffe-Brown, de Durkheim. Efectivamente, muchos de los debates sobre la racionalidad de la magia y sobre la interpretación del pensamiento tradicional (que veremos más adelante) llevan implícito el contraste o confrontación entre las interpretaciones «intelectualistas» de la religión (representadas por Jarvie y Horton) y la perspectiva «simbolista», derivada fundamentalmente de una interpretación determinada del pensamiento de Durkheim (defendida

persuasivamente por Beattie) (véase B. R. Wilson 1970, Skorupski 1976). La mayoría de los antropólogos han ignorado hasta muy recientemente las interpretaciones sociológicas de la religión de Marx, Engels y Weber. No encontraremos mucha información sobre estos autores en los ensayos bibliográficos de Evans-Pritchard (1965, 1981) —si bien éste señala las afinidades existentes entre la teoría de la religión de Durkheim y la de Marx, ya que ambos la concebían como un «reflejo» de relaciones sociales— y tanto Marx como Weber están incomprensiblemente ausentes en la lista de «fundadores» de la antropología elaborada por Kardiner y Preble (1961).

Los estudios antropológicos de religión se han centrado en gran medida en la obra de Durkheim. En sus textos han incorporado sobre todo dos aspectos del análisis de Durkheim. Uno es el énfasis en la «sociedad», conceptualizada como una totalidad de relaciones sociales estructuradas. En este sentido se ve la sociedad como una «estructura de lazos sociales formada por el consenso moral», no como un nexo de relaciones económicas, políticas e ideológicas, que no sólo se relacionan con otros nexos, sino también con los diferentes niveles de la realidad social. Incluso en las sociedades cazadoras-recolectoras es evidente que existen varios niveles de organización social (Morris 1982: 175-177). No solamente se priva de su contexto sociohistórico a sociedades como la de los lele, sino que tiende a verse la propia comunidad como estable y homogénea, de forma que lo «social» aparece divorciado de su sustrato material. Como ha señalado Eric Wolf, lo que apenas era una unidad metodológica de investigación, para los antropólogos funcionalistas se convertía en todo un constructo teórico (1982: 14). Además, en las interpretaciones funcionalistas de Durkheim el modo de análisis, aunque no siempre en su sustancia pero sí por lo menos en el tono, se inclinó radicalmente hacia el idealismo cultural. Un segundo aspecto consistió en ver la religión como un simple reflejo de los modelos sociales, ignorando así sus funciones ideológicas. En una crítica a la antropología, Gunder Frank notaba que el concepto de ideología era casi tabú entre los antropólogos, y raramente era mencionado por la literatura antropológica (1984: 35). Siguiendo a Durkheim, muchos antropólogos han desatendido la manera en que las creencias religiosas ayudan a sancionar los intereses de grupos o clases sociales y el hecho de que la religión puede ser una forma de alienación. Por consiguiente, su actitud hacia la religión ha sido casi siempre neutral y apologética.

4

RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

Religión y emociones

Los hombres nunca serían supersticiosos, escribió Benedict Spinoza, «si pudieran controlar todas las situaciones en que se encuentran por medio de reglas fijas o si la fortuna les fuese siempre favorable; pero, como frecuentemente se ven en apuros y las reglas no funcionan o fluctúan miserablemente entre la esperanza y el miedo... suelen ser, en su mayor parte, muy propensos a la credulidad... El miedo, pues, engendra, preserva y favorece la superstición (1951: 3-4). En el siglo siguiente, David Hume expresaba un punto de vista similar: «Las primeras ideas de la religión no surgieron a raíz de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino de una actitud de preocupación ante la vida y de esperanzas y miedos incesantes que estimulan la mente humana» (1757: 27).

Básicamente se trata de una interpretación naturalista de la religión, de signo muy diferente a aquellas teorías que examinamos en los capítulos anteriores. Tiene una orientación psicologista; pero la perspectiva no está centrada en la interpretación racional de los fenómenos, sino en los estados emocionales. Es una explicación funcional, pero no del grupo social, sino del individuo. Es una tradición interpretativa que posee una larga historia. Eurípides escribía en términos teológicos que «los dioses abandonaron la vida a su confusión, mezclaron cada cosa con su contraria, de forma que todos nosotros, desde nuestra ignorancia e incertidumbre debemos rendirles culto y reverencia». Se trata, en efecto, de una larga tradición que Spinoza y Hume heredaron y que este último exploró en su célebre obra *The Natural History of Religion* (1757).

Hume veía la religión desde una perspectiva evolucionista y consideraba que la forma religiosa más antigua era el politeísmo y la idolatría; el monoteísmo fue un desarrollo posterior aunque, como recuerda Gellner, Hume también postulaba una teoría pendular, una oscilación cíclica entre el politeísmo y el monoteísmo (1981: 7-16). Pero, de cualquier manera, se trataba de una teoría totalmente psicologista. Hume pensaba que la idea de religión no

había surgido de la razón, sino de las incertidumbres inherentes a la vida y de la inseguridad ante el futuro; funcionaba para proporcionar confianza y esperanza al individuo en su «búsqueda ansiosa de la felicidad». Era una manera de orientarse en la «escena desordenada» de la vida humana (Hume 1956).

A pesar de la contribución importante de Durkheim a los estudios de religión comparada, las primeras décadas de nuestro siglo se caracterizaron por la aparición de una serie de estudios sobre religión de clara orientación psicologista.

Dos años después de la publicación del libro de Durkheim, el teólogo Rudolf Otto publicó su estudio *The Idea of the Holy* (1917), una obra que alcanzó una popularidad desproporcionada en relación a su sustancia y que todavía se sigue reeditando. El argumento básico de Otto es que sólo se puede entender la religión a través del concepto de santidad, una categoría *a priori*, un sentimiento o intuición irracional del *numen* (término latino que designa lo sobrenatural). Es un sentimiento de temor y misterio, una experiencia de algo «completamente otro». Esta idea se manifiesta en la experiencia de varios místicos y devotos religiosos que Otto estudió, especialmente Lutero, que fue el tema de su tesis doctoral. El libro constituye, como nota Sharpe, una defensa del individualismo y de la experiencia religiosa inmediata como opuesta a credos, dogmas e instituciones (1975: 161). En realidad, el estudio de Otto es casi una teoría del instinto religioso. Como tal, tiene poco interés para los antropólogos y podría dejarse de lado como una obra de interés exclusivo para teólogos si no fuera porque llegó a ejercer una influencia implícita sobre dos antropólogos norteamericanos que escribieron libros introductorios sobre la religión primitiva: Paul Radin y Robert Lowie.

Radin (1957) afirmaba que en el amanecer de la civilización los hombres vivían en una situación de miedo e inseguridad económica; en este contexto emergió la idea de lo sobrenatural como un intento del hombre de lidiar con un mundo exterior incierto. La religión era una manera de confirmar los valores de la vida —el deseo de éxito, felicidad y longevidad—. Del sentimiento de abandono y soledad surgió la necesidad del «completamente otro», cristalizada en una creencia en lo sobrenatural. En términos teológicos Rudolf Otto había concebido la divinidad como una facultad innata, si bien no constituía un fenómeno universal. En *The Idea of the Holy*, Otto preguntaba a sus lectores si habían vivido alguna experiencia de lo numinoso; en caso de que no hubiesen pasado por esta experiencia, advertía Otto, no era necesario que se molestasen en leer el

libro. Aunque Radin cita a Otto, su teoría de la religión está más próxima a la tradición de Hume.

Robert Lowie que, como Radin, era un etnógrafo excelente, también estudió la religión desde una perspectiva explícitamente psicológica. Definía la religión (1948) como una respuesta a fenómenos anormales, un sentimiento de asombro y temor «que tiene su fuente en lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino». La religión tenía que ver con «las manifestaciones extraordinarias de la realidad que inspiran temor». Durkheim ya había criticado la idea de que se pudiera definir la religión en términos de lo extraordinario, arguyendo que las instituciones religiosas eran colectivas y que se preocupaban más de los eventos normales, regulares y cotidianos que de los infrecuentes. La teoría de Lowie niega que existan instituciones o comportamientos religiosos sino, solamente, sentimientos religiosos. Evans-Pritchard señala con acierto que para Lowie la creencia de los indios crow en la existencia de fantasmas no era una creencia religiosa, puesto que para ellos los fantasmas no poseían ninguna dimensión emocional. Lowie bien pudo haberse inclinado hacia este individualismo extremo y esta perspectiva emocional de la religión a partir de su propia experiencia entre los indios crow, pues la religión crow, basada en visiones y alucinaciones, era extremadamente individualista. Lowie definía la religión crow como «el subjetivismo elevado a su plenitud». No obstante, hay que matizar, Lowie se mostraba escéptico con respecto a la tesis de que «el miedo crea los dioses».

Un segundo autor cuya obra llegó a ejercer una gran influencia sobre antropólogos posteriores, aunque también de forma implícita, fue el pragmático americano William James (1842-1910), cuyo estudio *The Varieties of Religious Experience*, publicado en 1902, se ha convertido en un clásico. Los textos de James eran una extraña mezcla que combinaba dos tendencias de pensamiento divergentes: un empirismo radical procedente de Hume y conocido como «pragmatismo», y una forma de filosofía transcendental en la tradición de Emerson.

El «pragmatismo», descrito acertadamente como la filosofía nacional de los Estados Unidos, se apoya en una teoría «operacional» del conocimiento, que postula que la verdad de una idea reside en su utilidad. Las ideas teóricas son simplemente instrumentos hipotéticos. Si a través de experimentos se demuestra que aquéllas funcionan en un sentido práctico, entonces son válidas. James tenía su propia versión, que se basaba en la prioridad existencial de

la «experiencia», eludiendo así la distinción fundamental entre los aspectos físicos y «espirituales» de la existencia. Como ha dicho George Novack, «al hacer depender la naturaleza de la experiencia y no la experiencia de la naturaleza, James disolvió la existencia independiente y objetiva del mundo real en las reacciones subjetivas de los seres humanos» (1975: 69).

James también eludió la cuestión de la prioridad ontológica de Dios o de la materia, una de las preocupaciones centrales desde que se alcanzó el pensamiento reflexivo. Para James, Dios era una simple idea hipotética, que era cierta desde el momento en que funcionaba para el bienestar general de la humanidad. Desconfiaba del materialismo a pesar de que su concepción de Dios —hay que tenerlo en cuenta— era parecida a la de los transcendentalistas: una concepción vaga de la divinidad. En el epílogo de *The Varieties of Religious Experience* expresaba con claridad su propia visión de la religión cuando dice que, si se hiciera una división de todos los filósofos entre naturalistas y sobrenaturalistas, «indudablemente yo estaría del lado de estos últimos» (pág. 495). No sorprende pues que James defina la religión, en términos subjetivos y psicológicos, como aquellos «sentimientos, actos y experiencias de hombres individuales que, en su soledad, establecen una relación con cualquier cosa que consideren divina» (1971: 50). La divinidad se define en un sentido amplio, cubre desde el budismo hasta el panteísmo emersionano.

James concibe la religión como una experiencia subjetiva, como una «actitud solemne, seria y sensible», lo que excluye muchos sentimientos expresados a menudo en diferentes rituales religiosos que encontramos en las diversas culturas. Efectivamente, esta definición permite que se puedan calificar como religiosos los sentimientos subjetivos de personas ateas, un problema que Evans-Pritchard, como notamos antes, ya había advertido en la definición de Lowie.

A pesar de las interesantes reflexiones de James sobre la revelación y el misticismo cristianos y la psicología de la religión, su obra queda deslucida por una falta de interés en los estudios comparativos. Su estudio clásico no hace mención alguna de ninguna cultura indoamericana. James fue básicamente un nuevo *englander* que dedicó su teoría psicológica a defender un punto de vista teológico.

La obra de Bronislaw Malinowski (1884-1942), cuyo brillante trabajo de campo con los isleños trobriandeses de Melanesia representa la verdadera fundación de la antropología social britá-

nica, combinaba en su visión de la religión y la magia el funcionalismo de Hume con la teoría psicológico-utilitarista de Williams James. Era, como los dos autores citados, temperamental e intelectualmente hablando, un empirista convencido. Creo que Edmund Leach sintetizó perfectamente a Malinowski cuando dijo de él que era «un fenómeno único y paradójico: un fanático teórico empirista» (1970: 120).

Malinowski, que era un polaco emigrado, pasó más de dos años en las islas Trobriand. Sus relatos etnográficos sobre la vida social trobriandesa, de los cuales el primero, *Argonauts of the Western Pacific* (*Los argonautas del Pacífico occidental*) (1922), es el más famoso, se ha convertido en un clásico de este género. Como antropólogo, Malinowski ciertamente se consideraba a sí mismo como una especie de profeta que fundó una orientación teórica conocida como «funcionalismo». Crítico con los teóricos evolucionistas y difusionistas que le precedieron —aunque no se le puede acusar de ser un autor antihistórico— abogó por una perspectiva sincrónica que concebía la sociedad como un todo y que se interesaba por averiguar la forma en que se interrelacionaban las instituciones. Pero su funcionalismo difería radicalmente del funcionalismo estructural de Radcliffe-Brown, porque tenía un carácter decididamente psicologista. Según se expresaba, «cualquier teoría de la cultura debe comenzar por las necesidades orgánicas del hombre» (1944: 72). Así, a diferencia de Radcliffe-Brown, Malinowski mostraba escaso interés por los estudios comparativos de la cultura. Como Nadel demuestra (1970: 190), Malinowski se movía en dos planos bien diferentes. El primero era el estudio de una sociedad particular, el de las islas Trobriand, que no se ceñía a la recogida detallada de datos etnográficos, sino que también incluía un análisis teórico de las instituciones trobriandesas y de la «manera en que ellas se integraban». Reconocía la divergencia existente entre lo que la gente decía que hacía y lo que realmente hacía. Cada una de las monografías de Malinowski se centraba en una institución o actividad específica, y nunca puso por escrito una visión simple y coherente de la totalidad de la cultura trobriandesa.

El segundo plano en el que se mueve Malinowski es el de la cultura humana en general. Como señala Nadel, «sus generalizaciones saltan directamente de los trobriandeses a toda la humanidad» (1970: 190). A este nivel más teórico Malinowski, usando la etnografía de los trobriandeses como material ilustrativo, vincula explícitamente las instituciones sociales con las necesidades biológicas humanas. Aunque es muy difícil poner en tela de juicio el

principio —pocos negarán que las instituciones humanas están preparadas para dar respuestas a las necesidades humanas—, su teoría general de la cultura es, de cualquier manera, una forma de reduccionismo que resulta anatema para la mayoría de los científicos sociales. No sorprende que Evans-Pritchard, aunque reconocía sus esfuerzos como etnógrafo pionero, pensara que los textos teóricos de Malinowski tenían poca originalidad o relevancia intelectual (1965: 39). Leach lo expresa incluso de modo más franco: como etnógrafo, Malinowski era un genio; como teórico era de una banalidad irritante.

Dada la influencia manifiesta de William James sobre Malinowski —puesta de relieve tanto por Leach como por Evans-Pritchard— no sorprende que pensara que el individuo primitivo era un ser fundamentalmente práctico y apegado a este mundo. Malinowski se mostraba extremamente escéptico con el racionalismo de Tylor y Spencer —consideraba poco más que un mito la idea de que los hombres de las comunidades tribales fueran filósofos que «racionalizaban»— y también con el irracionalismo de Lévy-Bruhl. Admitía y resaltaba que los isleños trobriandeses eran tan racionales como cualquier europeo y que poseían una considerable acumulación de conocimiento empírico sobre el mundo en el que vivían; como cualquier persona, los trobriandeses eran racionales en su contexto específico. Basándose en la etnografía de las Trobriand, Malinowski (1974) estableció una nítida división conceptual entre magia, ciencia y religión. En esto seguía a Tylor y Frazer; efectivamente, según admite, la lectura de *Golden Bough* (*La rama dorada*) le estimuló a hacerse antropólogo.

Los isleños trobriandeses eran, al menos en la primera mitad de siglo, un pueblo matrilienal que vivía en pequeñas comunidades. Cada aldea estaba compuesta por un grupo de varones emparentados entre sí por vía matrilineal, sus mujeres y sus hijos. Los vínculos entre aldeas se hacían a través del matrimonio, de forma que por toda la isla la gente estaba unida por una estructura compleja de intercambio recíproco de dones. La horticultura y la pesca en las lagunas eran las principales fuentes de subsistencia.

Las ideas conceptuales trobriandesas estaban dominadas por la creencia en la magia y la brujería. Las brujas, *mulukuausi*, eran mujeres que se alimentaban de carroña y que podían hacerse invisibles. Flotaban en una forma incorpórea, estaban asociadas con el mar y eran particularmente proclives a hacer naufragar las canoas de los hombres. Todos los aspectos importantes de la vida trobriandesa estaban relacionados con algún ritual mágico, de entre

los que destacaban el kula y el jardín mágico. La mayoría de las muertes eran atribuidas a la magia, pues aunque admitían la posibilidad de enfermar por causas naturales, el toque final siempre se achacaba a la hechicería.

Después de muerta, la persona podía «sobrevivir» de dos maneras diferentes. Podía convertirse en un *kosi* o fantasma, un espíritu que tenía una vida transitoria y que rondaba durante un tiempo por los lugares que solía frecuentar de vivo dedicándose a hacer jugarretas a los vivos. La otra forma, más importante, de sobrevivencia era el *baloma* o alma, que abandonaba el cuerpo muerto y se dirijía a la isla de Tuma, a cerca de dieciséis km de las Trobriand. En este submundo de Tuma los espíritus baloma vivían una vida semejante a la de los vivos, si bien más placentera y satisfactoria. Conforme el espíritu se hacía viejo en el mundo de los espíritus su piel se arrugaba y se hacía fofa hasta que llegaba a caer como si de una serpiente se tratase. El espíritu se convertía en un embrión que una mujer baloma se encargaba de devolver en una canasta a las Trobriand, donde era lavado con el agua del mar. Eventualmente, el embrión entraba en la vagina de una mujer que, de esta forma, se quedaba embarazada. Éstas eran las creencias de los trobriandeses. Además de implicar la idea de reencarnación, parece que esta creencia indica que los trobriandeses ignoraban el hecho fisiológico de la paternidad. Como muchas comunidades aborígenes australianas sostenían creencias similares, los antropólogos emprendieron un arduo debate sobre «la fecundidad de las vírgenes». Del estudio de Malinowski se desprende con claridad que los isleños trobriandeses tenían visiones contradictorias sobre la naturaleza de la concepción y que eran perfectamente conscientes de que las mujeres que nunca habían tenido relaciones sexuales no podían tener hijos. En realidad, la negación mítica del papel del padre en la procreación refleja el modelo de parentesco matrilineal de la sociedad.

La relación entre los espíritus baloma y los vivos se desdobla en varios planos. Las fórmulas pronunciadas en los ritos mágicos, especialmente en los relacionados con la construcción de canoas y la producción de ñame, contenían llamamientos a los espíritus. En los sueños y visiones también había comunicación con los espíritus. Finalmente, se creía que durante las fiestas de la cosecha, Milamala, cuando se recolectaba el ñame, todos los espíritus baloma volvían de Tuma a sus villas para estar con sus parientes matrilineales. Se construía una plataforma para ellos, se exponían objetos ceremoniales valiosos y se les ofrecían regalos. La fiesta de la cose-

cha se alargaba varias semanas, había mucho intercambio de presentes, fiestas, bailes y lincenciosidad sexual. Al final de la fiesta, los espíritus baloma volvían al mundo de los espíritus.

Sin embargo, a pesar de la gran importancia que los espíritus de los muertos tenían para los isleños trobriandeses, esta sociedad no tenía cultos elaborados a los ancestros y tampoco se creía que los espíritus fuesen causantes de desgracias. Además, a pesar de la importancia que tenían ciertos seres míticos y espíritus de la naturaleza, eran secundarios comparados con las creencias mágicas; de acuerdo con Malinowski, era la magia la que desempeñaba un papel crucial en la vida tribal de los isleños trobriandeses.

Teniendo en cuenta la influencia que sobre él ejercieron las creencias mágico-religiosas de los trobriandeses y la obra de Frazer y William James, no puede sorprendernos que Malinowski estableciera una clara distinción, basada en explicaciones teóricas psicológico-utilitaristas, entre magia, ciencia y religión. Su ensayo *Magic, Science and Religion* (*Magia, ciencia y religión*) (1925) comenzaba con estas palabras: «No existe ningún pueblo, por muy primitivo que sea, que no tenga religión o magia. Pero, al mismo tiempo, tampoco existe ninguna raza salvaje que carezca de ciencia o de una actitud científica» (1974: 1).

Como ya señalamos, Malinowski era escéptico respecto a la teoría tyloriana de la religión, porque ésta tendía a hacer del «hombre primitivo» un ser demasiado contemplativo y racional, pero Malinowski defendía la cientificidad del hombre «primitivo», es decir, la posesión de un cuerpo de conocimientos tradicionales que le daban un saber operativo sobre el mundo natural. Si reflexionamos un poco, señalaba Malinoski, veremos que ninguna sociedad puede llevar a cabo ninguna actividad productiva sin una observación cuidadosa de los procesos naturales, sin un convencimiento firme de la regularidad de estos procesos y sin un razonamiento cuidadoso, esto es, sin los rudimentos de la ciencia. Tal como indica Nadel (1970), éste es un uso demasiado generoso del término «ciencia», que Malinowski, dado su pragmatismo, identifica con tecnología. Sin embargo, Malinowski era igualmente crítico con (o incluso hostil a) la teoría de Lévy-Bruhl que, en su opinión, afirmaba que los pueblos ágrafos estaban «completamente inmersos en una estructura mental mística». Malinowski se resistía a creer que los pueblos ágrafos fueran «irremediablemente supersticiosos» o estuvieran inmersos en una mentalidad prelógica. Estas teorías, señalaba, tal vez contribuyen a sentirnos civilizados y superiores, pero son completamente contrarias a los hechos. Debemos

descartar, escribió, la idea de que los «salvajes sean unos niños o unos locos, unos místicos o unos simplones». Los pueblos ágrafos tienen un cuerpo de conocimiento científico-racional que emplean para propósitos prácticos. Según Malinowski, la religión y la ciencia habían existido desde los comienzos de la sociedad humana; simplemente ocupaban lugares diferentes en los asuntos humanos; «cada una tiene su propia tarea y su propio espacio», escribió.

Aunque Malinowski reconocía que la religión era un «asunto tribal» que competía más a la comunidad que al individuo, criticaba la teoría durkheimiana de la religión aduciendo varias razones. Primero, argumentaba, influido por James, que los momentos religiosos más profundos se producían en soledad, a través de un alejamiento del mundo: «La religión surge en gran medida de las fuentes más puramente individuales» (1974: 59). Segundo, notaba que en las comunidades tribales las reuniones más fuertemente «efervescentes» no generaban necesariamente, como Durkheim sostenía, sentimientos religiosos; con frecuencia estas reuniones tenían un carácter puramente secular, como ocurría, por ejemplo, en las celebradas expresamente con propósitos comerciales. Tercero, era extremamente crítico con la noción de «mentalidad colectiva» que detectaba en la base de la teoría de Durkheim, considerándola como una noción excesivamente metafísica. La idea, escribió, de que la sociedad es el origen de lo divino «nos recuerda al absoluto de Hegel "pensándose a sí mismo"» (1963: 287).

Para Malinowski, la fuente de inspiración de la religión era la experiencia del individuo. Admitía, sin embargo, la funcionalidad social de los rituales públicos, porque éstos eran «el mismo cemento de la construcción social» e «indispensables para el mantenimiento de la moral». Los ritos funerarios en particular servían para reafirmar la unidad del grupo. Pero, a diferencia de la magia, donde el objetivo siempre está claro, los rituales religiosos no tienen un propósito ulterior que no sea el ritual en sí mismo. Éstos adquieren significado solamente en términos de la mitología o la tradición. Malinowski estudió varios aspectos de los fenómenos religiosos. Consideraba que el sacrificio era una forma de dar regalos y compartir la comida con los espíritus o las divinidades, un ritual «enraizado en la psicología del don». El totemismo era a la vez una forma de organización grupal y un sistema de creencias y prácticas religiosas. Veía la «actitud ritual», para usar un concepto de Radcliffe-Brow, en función de la utilidad de los ritos. Nada podría ser más pragmático. «Es un hecho», escribió, «que las especies anima-

les o vegetales que sirven como alimento principal son comestibles o se las *puede utilizar con alguna finalidad...* son contempladas con una especial reverencia totémica y son tabúes para los miembros del clan al que se asocia la especie» (1974: 20). Ésta es una frase que llevó a Lévi-Strauss, en el contexto de sus críticas a las interpretaciones funcionalistas, a señalar irónicamente que se pensaba que las especies totémicas eran sagradas porque eran buenas para comer. Malinowski llegó a expresarse en términos incluso más crudos cuando escribió que «el camino de la selva al estómago del salvaje y, consecuentemente, a su mente, es muy corto» (1974: 44).

Pero, fundamentalmente, Malinowski relaciona la religión con los rituales de ciclos de vida, especialmente con los relacionados con la muerte. Piensa que la condición existencial de la muerte está íntimamente relacionada con el surgimiento de la religión. Los seres humanos sienten un intenso temor ante la muerte, probablemente como resultado de instintos profundamente arraigados. No pueden hacer frente a la idea del aniquilamiento o de la desaparición completa. Es aquí donde la religión interviene, ofreciendo salvaguardas psicológicas. El ritual funerario, señala, es el acto religioso por excelencia; es aquí donde la religión «surge como resultado de una crisis individual, la muerte». De acuerdo con la mayoría de las teorías religiosas, continúa, gran parte, si no toda, de la inspiración religiosa *tiene su origen en la «crisis final de la vida».*

Así, la creencia en espíritus y en la inmortalidad, ambas con un inequívoco origen psicológico, forman la esencia de la religión. «La religión», escribió, «evita que el hombre se rinda ante la destrucción y la muerte»; en última instancia, se deriva de nuestros instintos. «La creencia salvadora en la continuidad espiritual después de la muerte ya está presente en la mente individual; no es un invento de la sociedad. La suma total de las tendencias innatas, conocidas normalmente como instinto de autopreservación, forman la raíz de esta creencia.»

Aunque él mismo era agnóstico, Malinowski atribuía a la religión una función psicológica positiva que respondía a una necesidad universal. La inspiración religiosa tenía dos fuentes: el ansia *de la inmortalidad y un fuerte deseo de comunión con Dios.* Asentada sobre estas «necesidades gemelas», la religión concedía a los creyentes un sentimiento de paz y bienestar, devolvía al hombre el «control de su destino», mientras que la ciencia se limitaba simplemente a controlar el mundo natural. Han sido muchos, particularmente teólogos recientes, los que han definido la religión en es-

tos términos. El sociólogo Milton Yinger es otro ejemplo, pues define la religión como un «sistema de creencias y prácticas por medio de las cuales un grupo de gente lucha con los problemas últimos de la vida humana. Es una resistencia a capitular ante la muerte y abandonarse a la frustración» (1957: 9). Explicar la religión en términos psicológicos y emocionales y otorgarle una función catártica es una forma de justificar y defender la religión. Malinowski, pues, se sentía libre para afirmar que la religión, incluso en sus peores versiones, nunca es inútil o completamente perniciosa.

Malinowski explica la magia en términos similares, destacando sus funciones psicológicas y sociales. Tuvo el cuidado de advertir que las creencias mágicas no eran equivalentes a la ciencia primitiva ni tampoco eran reducibles a conceptos abstractos de «poder» como el *mana* y el orenda; estos últimos, pensaba, no eran más que puros conceptos metafísicos. Pero la magia es un sistema de creencias y prácticas que se originan esencialmente a partir de respuestas emocionales ante situaciones de frustración. Los conjuros y rituales mágicos, aunque estandarizados y asociados con un elaborado sistema de tabúes y mitologías, son el producto de experiencias emocionales, de respuestas naturales a los «impedimentos» existentes en la vida cotidiana, cuando el conocimiento y el control técnico se muestran ineficientes. Cuando el individuo no encuentra respuestas dentro de su conocimiento y se produce un «parón» en sus actividades prácticas, «su sistema nervioso y todo su organismo le llevan hacia una actividad sustitutiva». Así, la magia sirve para «dar respuestas alternativas en situaciones críticas»; proporciona al individuo una sensación de confianza y equilibrio. Como escribe Malinowski: «La magia florece donde el hombre no puede controlar su suerte por medio de la ciencia. Su caldo de cultivo es la caza y la pesca, las épocas de guerra, los asuntos de amor, el control del viento, la lluvia y el sol, las empresas peligrosas y, sobre todo, la enfermedad y el peligro de muerte» (1963: 261).

Menciona el hecho de que la pesca en las lagunas de las Trobriand, donde el hombre puede confiar completamente en sus conocimientos y habilidades, no requiere ninguna práctica mágica, mientras que en la pesca de alta mar, llena de peligros e incertidumbres, se prescriben toda una serie de rituales para asegurar resultados buenos y sin riesgos. La magia, pues, no se utiliza cuando los objetivos se pueden conseguir a través de los procedimientos normales. «Los salvajes nunca utilizan la magia para cavar en la tierra... ni hacen conjuros para montar en sus canoas.» Para Malinowski había, pues, una relación de complementariedad entre la

ciencia y la magia, evidente en todas las comunidades humanas, pero especialmente clara en la etnografía de las Trobriand, donde ambas actividades existían una al lado de la otra, cada una, sin embargo, con un papel funcional diferente. Así se expresa en la siguiente cita extraída de *Coral Gardens and Their Magic* (1935), un libro que explora en profundidad las actividades hortícolas de las Trobriand y sus prácticas mágicas concomitantes.

> En primer lugar, se bendecía el suelo para favorecer su fertilidad; entonces se limpiaba y derribaba la floresta por medio de procedimientos perfectamente racionales y prácticos. Se realizaba una segunda ceremonia mágica, seguida por la fumigación del suelo cultivable para prevenir así diferentes tipos de plagas. Después se procedía a plantar, actividad realizada con esmero y de forma práctica y científica. Cuando las plantas germinaban y no había nada más que hacer excepto esperar buena suerte, de nuevo se realizaban diferentes ceremonias mágicas con el objetivo de hacer que las plantas creciesen vigorosas. De esta forma, a lo largo de todo el proceso los rituales se alternaban con actividades prácticas, y los dos aspectos, lo racional y lo mágico, se mantenían como actividades absolutamente separadas y diferentes (1935: 61-68).

Mientras que las actividades técnicas tienen una función práctica, la magia tenía una función psicológica, proporcionando confianza y esperanza al individuo, y ritualizando, según la expresión de Malinowski, su optimismo. Malinowski apunta otra función de la magia: confiere orden, ritmo y control a actividades puramente técnicas, como son la horticultura o la construcción de canoas de alta mar. De esta manera, Malinowski seguía a Frazer y Tylor en la consideración de la magia y la ciencia como actividades bien diferenciadas. Pero mientras que los autores citados, como también Radcliffe-Brown, pensaban que las creencias y los rituales mágicos contenían su propia lógica simbólica y tenían significado por sí mismos, Malinowski veía la magia como una respuesta esencialmente emocional, menospreciando virtualmente, como hacían los positivistas lógicos, su significado. Tenía valor y significado sólo en términos de su función psicológica; en esto la religión se parecía a la magia, pues ambas «surgían y funcionaban en situaciones de presión emocional». Igualmente, a diferencia de Durkheim, no analizó la continuidad entre los fenómenos mágico-religiosos y la ciencia, ya que su perspectiva emocional negaba que la magia y la religión tuvieran un contenido intelectual. Su psicologismo le llevó a concebir la religión y la magia como partes integrantes de la con-

dición humana; como él decía, los racionalistas deben reconocer que las creencias religiosas son «ficciones pragmáticas indispensables sin las cuales la civilización no existiría» (1963: 336).

Han sido muchos los comentarios acerca de los contrastes entre las teorías del ritual de Radcliffe-Brown y Malinowski. Quizá fue George C. Homans quien expuso con mayor lucidez la divergencia entre sus teorías: «Malinowski mira al individuo; Radcliffe-Brown a la sociedad. Malinowski dice que el individuo tiende a sentir miedo en ciertas ocasiones; Radcliffe-Brown dice que la sociedad espera que el individuo sienta miedo en ciertas ocasiones. Hay muchas razones para apoyar ambas afirmaciones, no son mutuamente excluyentes» (1941: 86).

Malinowski fue, como William James, un apologista de la religión, pero su perspectiva psicologista presentaba más semejanzas con Hume que con Sigmund Freud, cuya teoría de la religión se refleja en la anterior cita de Homans.

Freud y la teoría biológica del significado

Es una ironía que los dos hombres que más influencia han ejercido en el pensamiento del siglo veinte —Marx y Freud— hayan sido hasta hace poco tiempo en gran medida ignorados o eludidos por las ciencias sociales académicas. La antropología y la sociología académicas se desarrollaron independientemente o en oposición encubierta al pensamiento marxista; de la misma forma, por extraño que pueda parecer, todavía hay estudiantes que se licencian en psicología sin haber leído la obra de Freud. Temas centrales del psicoanálisis, aspectos psicológicos que yacen en el corazón de la condición humana —ansiedad, represión, sexualidad, sadismo— ni siquiera merecen una mención en muchos libros de psicología. La razón de todo esto me parece evidente. A pesar de que las ideas de Freud y Marx hayan calado en diferentes medios sociales, los textos de ambos autores tienen, si se les toma en serio, unas consecuencias bastante alarmantes y preocupantes: presentan críticas radicales a la civilización occidental.

Sigmund Freud (1856-1939) vivió en una época de inflexión para el desarrollo de la teoría social. A los diecisiete años entró en la Universidad de Viena, ciudad en la que viviría la mayor parte de su vida. Cursó inicialmente estudios de biología, pero acabaría graduándose como doctor en medicina en 1881 después de llevar a cabo algunas investigaciones neurológicas. Especializado en tras-

tornos nerviosos, Freud tenía como ídolo científico al alemán Helmholtz, cuya «escuela de medicina» prodigaba los métodos experimentales. Era una escuela hostil a cualquier forma de vitalismo dentro de la biología.

Dado este trasfondo, no puede sorprendernos la impronta positivista que Freud heredó. Como Rycroft señala (1966: 12), su propósito era establecer una psicología científica —el psicoanálisis sería la ciencia de los procesos mentales inconscientes— que aplicara los mismos principios de causalidad que operaban dentro de las ciencias naturales. De sus estudios universitarios adoptó la creencia en las leyes naturales y en la teoría del determinismo psíquico; como apunta Hughes, incluso al final de su vida solía usar el vocabulario mecanicista propio de los médicos del siglo XIX (1958: 134-135). No obstante, el pensamiento de Freud era más biológico que mecanicista. Un biógrafo de Freud dijo acertadamente que sus «concepciones fundamentales eran biológicas, tanto por su inspiración como por lo que implicaban» (Sulloway 1979: 5). Lomas señaló que Freud fue incapaz de emanciparse completamente del medio físico de referencia (1966: 116). Pero es necesario destacar el giro que hubo en su perspectiva teórica; sin perder de vista el hecho de que el ser humano es una entidad psicobiológica y sin abandonar el análisis causal, Freud evitó cualquier tipo de reduccionismo biológico. Así como Engels comparaba a Marx —en cuanto fundador de la ciencia histórica— con Darwin, el propio biógrafo de Freud, Ernest Jones, estaba en lo cierto al otorgar a Freud el título de «Darwin de la mente», pues para ambos, Marx y Freud, la especie humana estaba enraizada en la sociedad y la naturaleza. La revolución teórica que Freud realizó fue muy importante.

Debido a este giro teórico, el psicoanálisis pudo desarrollarse libre de las ataduras mecanicistas. El psicoanálisis había surgido como una teoría explicativa del origen y evolución de la neurosis, pero posteriormente el pensamiento psicoanalítico se desmarcaría del organicismo y de la teoría decimonónica del origen físico de las enfermedades mentales. En torno a 1900 Freud propuso en sus estudios un principio explicativo enteramente nuevo, que iba en contra del pensamiento predominante en ese momento. En líneas generales, la novedad de la teoría de Freud era que atribuía un significado a los síntomas de la neurosis, de forma que, tal como escribe Home, inauguraba una nueva forma de entender la enfermedad funcional: «Al descubrir que el síntoma tenía un significado y basando su tratamiento terapéutico en esta hipótesis, Freud sacó el estudio psicoanalítico de la ciencia y lo incorporó al mundo de las

humanidades, pues un significado no es el producto de una causa, sino la creación de un sujeto» (Home 1966: 42). Home, que advertía una gran diferencia lógica y metodológica entre la ciencia y las humanidades, atribuye a Freud una ruptura radical con las interpretaciones anteriores de la neurosis. Había abandonado el reduccionismo biológico anterior y había adoptado un modo de comprensión «psicológico», basado en la interpretación de significados. En mi opinión, esta disyuntiva es falsa porque lo que Freud, como Marx, intentó hacer fue crear una ciencia humanística. En esta tarea él empleó, como han notado varios autores, dos perspectivas metodológicas distintas (véase Bocock 1976: 23-29). Freud adoptó por un lado una posición naturalista-científica, con su análisis causal y un modelo inequívocamente mecanicista de flujos de energía, y, por otro, una posición interpretativa que buscaba significados. No mezcló, más bien yuxtapuso ambas perspectivas. Según Ricoeur, la teoría de Freud refleja un «discurso heterogéneo» (1970: 363).

Pero es importante percibir la diferencia que media entre el modo de comprensión interpretativa defendido por Freud y la hermenéutica del idealismo alemán. Decir que «la psicología de Freud, más que explicar el comportamiento humano según bases científicas, intenta comprenderlo, es decir, que es una psicología del *Verstehende*» (Bocock 1976: 21), es admitir el tipo de dicotomía que precisamente Freud (así como Marx y Weber) estaba intentando superar. Freud no proponía simplemente una teoría del significado para comprender la neurosis (o la cultura), sino que vinculaba esa comprensión a la realidad biológica. En palabras de Ricoeur, no buscaba la «restauración de los significados culturales» ni vincular éstos a una realidad «sagrada» (como hacen los análisis fenomenológicos); Freud pertenecía a la «escuela de la sospecha», la cual abogaba por una «ciencia del significado». Esta «escuela» entiende la interpretación como un «proceso de desmistificación» (Ricoeur 1970: 32-36). Rycroft ha criticado a quienes conciben el psicoanálisis como una simple teoría del significado sin darse cuenta de que también es una «teoría biológica del significado» (1966: 20).

En su intento de llenar el vacío que separaba las ciencias de las humanidades o, para expresarlo de otra forma, de intentar ir más allá de la concepción positivista de la ciencia —es decir, ampliar su alcance— Freud nunca perdió de vista la *Weltanschauung* o visión del mundo. A pesar de que parece que a lo largo de su vida Freud se rodeó de discípulos acríticos y trabajó en el interior de una or-

ganización que más parecía una secta (Fromm 1970: 17-24), sus textos transmiten apertura, creatividad intelectual y compromiso con la ciencia, entendiendo ésta como una investigación radical sobre la vida humana mediante procedimientos empíricos. Según sus palabras, no pretendía «establecer verdades absolutas, sino estimular la investigación y destruir prejuicios» (1953: 256). Pero, como no podía ser de otra manera, se vio sujeto a todo un abanico de críticas desde ambos lados de la línea divisoria intelectual. Desde la tradición positivista se le ha interpretado estrechamente: el psicoanálisis es acientífico y «mentalista» porque no se ajusta al modelo de las ciencias físicas, esto es, a las explicaciones causales y a los métodos experimentales. Desde el otro lado, los psicólogos existencialistas como Sartre han denunciado la teoría freudiana por determinista y por representar una deshumanización de la personalidad humana (1943: 50-54). Algunos han ido incluso más lejos, tachando a la teoría de Freud de «filosofía de la indefensión», porque trata la libertad como si fuera una ilusión (C. Wilson 1981: 62); un punto de vista que no sólo malinterpreta las intenciones teóricas de Freud, sino que también ignora problemas culturales como el de la neurosis, que Freud abordó e intentó comprender.

La teoría psicoanalítica de Freud hacía hincapié en dos conceptos interrelacionados: el inconsciente y la libido. A diferencia del antropólogo Wilhelm Wundt, preocupado también por constituir la psicología como disciplina independiente, Freud no se interesaba por funciones psicológicas particulares tales como la percepción, la memoria o la cognición. Pensaba que éstas eran funciones del ego relacionadas con la adaptación del individuo a la realidad. Para Freud eran más importantes los procesos mentales inconscientes expresados en sueños, fantasías y neurosis. La psique, pensaba, no era equivalente al inconsciente. Además, el inconsciente no era para Freud un noción descriptiva, sino una concepción dinámica compuesta por los impulsos e instintos que proporcionan la fuerza motriz a la experiencia psicológica. En sus primeros trabajos Freud sugería que los seres humanos estaban motivados por dos tendencias primarias: un «instinto» inclinado hacia la autopreservación y la adaptación al mundo exterior (el *principio de realidad*), y la libido o tendencia sexual, una especie de energía psicosexual (el *principio del placer*). «Los impulsos», escribió, «que podemos llamar "sexuales", ya sea en una acepción estrecha o amplia del término, desempeñan un papel particularmente importante... en la causación de los trastornos nerviosos y mentales. Pero su influencia no se limita a esto... estos impulsos sexuales han contri-

buido de forma decisiva a los mayores logros culturales, artísticos y sociales de la mente humana» (1953: 26-27). Central en la teoría freudiana de la libido era la noción de sexualidad infantil y la observación de que los niños (más que las niñas) pasan por un estado edípico en torno a los cuatro años de edad. El concepto proviene de la leyenda griega de Edipo, que mató a su padre sin saber quién era y posteriormente se casó con su madre, trayendo con ello la plaga a Tebas. En la explicación psicoanalítica de la neurosis, la resolución del complejo del Edipo es crucial.

Si pudiéramos sintetizar toda la teoría psicoanalítica de Freud en una sola frase, ésta sería su fórmula original según la cual, «la *neurosis es el resultado de un conflicto entre las demandas instintivas* y las demandas oficiales opuestas». Por tanto, y aunque muchos hayan visto una significación apenas metafórica en sus conceptos de *id*, *ego* y *superego*, su perspectiva es biosocial. El *id*, el aspecto instintivo de la personalidad humana, se conceptualizaba en términos totalmente sexuales, donde la libido era una especie de energía vital. Sin embargo, la noción freudiana de la sexualidad era bastante amplia, no se centraba en los genitales (de aquí la noción de sexualidad infantil); la función de la energía sexual obedecía al placer, no a la procreación. Freud pensaba que esta energía sexual estaba desestructurada y formaba parte, junto con el instinto de agresión, de nuestra estructura biológica, siempre luchando por satisfacerse y por conseguir expresarse en el plano de la conciencia. Dadas estas tendencias inconscientes, el *ego* se dividía entre diferentes lealtades, deseando, por un lado, encontrar la satisfacción «instintiva» y, por otro, tratando de acomodarse a las demandas y presiones del mundo exterior. Freud sostenía además que la energía sexual insatisfecha acababa por convertirse en angustia; en otras palabras, la neurosis y la infelicidad eran el resultado de una sexualidad reprimida.

En los postulados básicos de Freud hay un dilema que aparece con claridad. A pesar de su visión hobbesiana de la naturaleza de los seres humanos, no puede decirse que Freud fuera un pensador reaccionario. El dilema es el siguiente: por un lado, la represión de los instintos sexuales es necesaria —en *Civilization and Its Discontents* Freud llega a decir que la civilización humana descansa en gran medida sobre la renuncia a gratificar los instintos—; pero, por otro lado, achaca la causa de la neurosis a la frustración de la libido. Por consiguiente, sólo puede lograrse la represión de los instintos a expensas de la felicidad humana. No sorprende, pues, que Freud calificara de «trágica» la condición humana. Sus segui-

dores radicales, como Marcuse y Reich, retuvieron los elementos críticos de la obra de Freud. Como mostró Marcuse, la teoría freudiana contiene dentro de sí la «condena más irrefutable de la civilización occidental» (1969: 29). Estos autores argüían que la represión no era inherente a la condición humana, como Freud sostenía, sino que era característica de circunstancias históricas dadas (específicamente del capitalismo industrial occidental). (Véanse Marcuse 1969, Jones 1964, Ricoeur 1970, Wollheim 1971, y Mitchell 1975, como estudios generales e importantes de la vida y de la teoría psicoanalítica de Freud.)

Tótem y tabú

En 1913 Freud publicó *Tótem y tabú*, una obra especulativa memorable que Hughes ha descrito como «fantasía antropológica» (Hughes 1958: 145). Tengo la seguridad de que cualquier antropólogo que haya leído el libro se habrá quedado impresionado. Es un libro que «ningún etnólogo se puede permitir ignorar», escribió Kroeber (1920: 24); sin embargo, la mayoría lo ha ignorado o menospreciado o, como el mismo Kroeber, lo ha examinado a la luz de las evidencias etnográficas con el objetivo de «hacerlo picadillo». Evans-Pritchard, después de resumir la tesis del libro, lo descalificaba por ser una «historieta simplona» (1965: 41-43). Pero para Evans-Pritchard cualquier teoría que se propusiera explicar la religión era sospechosa, y para Freud la religión era una ilusión. *Tótem y tabú*, es, pues, un libro difícil de definir; es un estudio intuitivo y tiene, como decía Kroeber (1939: 25), una «textura delicada», como la de una mariposa.

Ya en la primera página del libro, la mayoría de los antropólogos encuentran un motivo de desagrado, pues el trabajo se subtitula «Semejanzas entre la vida psíquica de los salvajes y la de los neuróticos». La impresión que produce es que Freud (y los psicoanalistas en general) cree que los pueblos ágrafos piensan y se comportan como neuróticos. Ioan Lewis es uno de los que, escribiendo sobre otro antropólogo psicoanalista (Weston La Barre), expresa esta sensación. Pero esta visión de los pueblos ágrafos no hace justicia a la obra de Freud. Lo que Freud sugiere es que hay paralelismos entre formas individuales y asociales de neurosis, y algunos «productos de la cultura» como tabúes, animismo y creencias totémicas, y que la teoría del psicoanálisis puede explicar estos fenómenos. Ambos fenómenos surgen del «mundo de la fantasía», de im-

pulsos o «sentimientos ambivalentes»; es decir, de los procesos inconscientes primarios. Freud nos avisa constantemente para que no tomemos la analogía demasiado en serio, de forma que acabemos pasando por alto las diferencias obvias entre las expresiones psíquicas de la neurosis y las de los pueblos ágrafos, y subraya que es posible interpretar de la misma manera la cultura (religión y arte) de las civilizaciones modernas. Freud sostiene que los síntomas neuróticos corresponden a estados subjetivos, en cuanto que las creencias mágicas son «creaciones» sociales, o sea, lo mismo que argumentará Evans-Pritchard contra la propia teoría de Freud (1965: 46). Freud también decía que si «nos ponemos detrás de estas estructuras... [de superstición] nos daremos cuenta de que la vida psíquica y el nivel cultural de los salvajes [es decir, de los pueblos ágrafos] se han interpretado hasta ahora inadecuadamente» (1938b: 154). Como sostenía Roheim, los procesos primarios (reflejados en las fantasías de la esquizofrenia, en los sueños y mitos, tabúes y conceptos religiosos de todas las culturas) son universales. Pero esto no quiere decir que el pensamiento mitológico haya sido la única forma en que nuestros antepasados (y los pueblos ágrafos) podían pensar: «Si esto fuera cierto, la humanidad se hubiese extinguido al comenzar a existir. Sabemos que en su mayor parte los primitivos actúan (dentro de su propio medio) tan racionalmente como nosotros, o incluso más» (Roheim 1950: 3).

Otro punto importante es que Freud reconoce la necesidad de varias estrategias de investigación para explicar adecuadamente fenómenos tan complejos como el de la religión. La interpretación psicoanalítica que proponía era, en su opinión, apenas una entre varias aproximaciones posibles, y ni siquiera reivindicaba la prioridad para ella.

El capítulo introductorio de *Tótem y tabú* trata de la prohibición del incesto y las costumbres de «rechazo» que le están asociadas. Freud afirmaba que estas costumbres estaban presentes en muchas sociedades ágrafas. Más adelante en el estudio, expresa su insatisfacción con respecto a las diferentes teorías que se habían propuesto para explicar el tabú del incesto. Haciéndose eco de las críticas de Frazer, desaprueba la interpretación de Westermark, según la cual hay una aversión innata a la relación sexual con los parientes que viven juntos: «No es fácil comprender por qué un instinto humano tan profundo necesitaría ser reforzado por medio de la ley. No existe ninguna ley que ordene a los hombres comer y beber... La ley sólo prohíbe a los hombres hacer lo que les piden sus instintos». Freud se muestra igualmente reticente a aceptar la ex-

plicación del tabú del incesto según la cual éste se desarrolló para prevenir consecuencias genéticamente dañinas, señalando que estos hechos sólo se pudieron haber hecho evidentes a partir de que la humanidad comenzara a observar los resultados del cruzamiento de animales domesticados. Tampoco aceptaba Freud la conclusión de Frazer —que el origen del «horror al incesto» era un misterio sin resolver—. Por tanto, la prohibición del incesto fue el primer fenómeno que se propuso explicar.

En el ensayo «El tabú y la ambivalencia de las emociones», Freud establece paralelismos entre varios tabúes —especialmente las restricciones relacionadas con conflictos, con el carácter sagrado de las normas y con la muerte— y diferentes fobias y obsesiones que había observado entre sus pacientes neuróticos. Percibiendo que el «tabú» es en sí mismo un término ambivalente, asociado a menudo con cosas prohibidas y que son impuras y, al mismo tiempo, sagradas, señala que es una «acción prohibida y por la cual el inconsciente muestra una particular inclinación» (1983b: 61). Y continúa argumentando que los tabúes y las fobias se derivan de impulsos y tendencias ambivalentes; son el resultado de una «ambivalencia emocional» que tiene su origen en fuentes inconscientes. Freud se vuelve entonces hacia la cuestión del animismo y las creencias mágicas, adoptando acríticamente la perspectiva evolucionista formulada por Frazer, y que implicaba la muy cuestionable «teoría de la réplica», ampliamente aceptada por los intelectuales de ese periodo. La teoría, formulada inicialmente en la obra de Ernest Haeckel, sugería que la ontogenia, el desarrollo del organismo individual, era una réplica de la filogenia, la evolución de las especies o, más específicamente, la evolución cultural de la humanidad. La teoría no la defendía únicamente Frazer, gozaba también de la aceptación del influyente psicólogo G. Stanley Hall, a través del cual se introdujo la obra de Freud en los Estados Unidos, y cuya obra *Adolescence* (1904) tuvo una influencia decisiva en la promoción de los estudios sobre el crecimiento infantil.

Freud creía que la evolución cultural, «el concepto humano del universo», había pasado sucesivamente por tres fases evolutivas —animismo, religión y ciencia— y que esta evolución se correspondía con las etapas de crecimiento del niño: del estado de descubrimiento de los objetos (caracterizado por la dependencia de los padres) a la madurez, cuando el individuo renuncia al principio del placer y se «adapta él mismo a la realidad» (1938b: 144). Freud no definía la fase animista o mitológica, la primera de las tres «grandes etapas universales», siguiendo los criterios de Tylor, sino

según el punto de vista de Frazer, esto es, como una filosofía natural que hace posible la comprensión de la totalidad del universo, un sistema de pensamiento basado en la magia contagiosa y homeopática (analógica). Pero Freud creía que el animismo no había surgido, tal como Tylor y Frazer habían pensado, de un «deseo puramente especulativo de conocer» (pág. 126), no constituía una explicación racional del mundo, sino que más bien, al igual que ciertas neurosis, surgía de impulsos emocionales. Para Freud, el animismo representaba una «sobreestimación de los procesos psíquicos». Empleando un término usado por uno de sus pacientes neuróticos, Freud lo llamaba la «omnipotencia del pensamiento». La vida psíquica se impone a sí misma sobre la realidad de las cosas, y este tipo de pensamiento se hace evidente en la religión, las fobias, las ilusiones, los sueños, así como en el pensamiento animista.

Posteriormente Freud se centra en el totemismo, apoyándose de nuevo básicamente en la obra de Frazer —particularmente en su monumental estudio *Totemism and Exogamy (Totemismo y Exogamia)* (1910). Autores como Wundt y Robertson-Smith habían intentado mostrar el carácter totémico de las formas culturales más antiguas. Las primeras sociedades humanas —se empleaba como ilustración el material etnográfico existente sobre las tribus australianas— estaban divididas en una serie de clanes exógamos. Cada clan tenía un tótem, una especie animal o vegetal al que se trataba con una reverencia especial. Estaba expresamente prohibido matar o comer al tótem y se consideraba que el animal era sagrado o que encerraba entidades espirituales. Con frecuencia se celebraban ceremonias especiales, como el ritual *intichiuma* del pueblo arunta, con el objetivo de incrementar el número de ejemplares de la especie totémica. Para Robertson-Smith estos rituales eran el origen del sacrificio; el clan, al comer el animal sacrificado, participaba del espíritu y expresaba la solidaridad del grupo. Normalmente, se creía también que el clan totémico descendía del animal totémico.

Freud manifestaba su insatisfacción con las teorías existentes sobre el origen del totemismo. Criticaba tanto las teorías nominalistas como las racionalistas, así como la interpretación sociológica de Durkheim, que sostenía que el tótem era una representación simbólica de la comunidad. ¿Cómo, entonces, se puede explicar el totemismo y la exogamia? ¿Cuál es el significado del sacrificio? Para responder a estas preguntas Freud retoma el complejo de Edipo y elabora una teoría que, en su opinión, es a la vez histórica y

psicológica. Es una de las teorías más sorprendentes, atractivas y especulativas jamás formulada por un científico social. El propio Freud la calificó de «fantástica» (1938b: 217). Su punto de partida era la idea, extraída de los escritos de Darwin sobre las «hordas primitivas», de que los primeros seres humanos «habitaban en pequeñas comunidades, donde cada hombre adulto vivía con una sola mujer —y si era poderoso con varias— a las que defendía celosamente de los otros hombres... los hombres más jóvenes eran marginados». Éste era el estado original del hombre: la familia patriarcal. «Hay un padre violento y celoso que guarda sus hembras para sí mismo y que expulsa de la casa a los hijos adolescentes»; entonces, «un día los hijos expulsados juntaron sus fuerzas y asesinaron y se comieron al padre, poniendo así fin a la horda patriarcal» (pág. 218).

Pero, corroídos por la culpa y el remordimiento por el «crimen del parricidio», los hijos, que en el fondo también querían y admiraban al padre, intentaron mitigar su fuerte sentimiento de culpa instituyendo varios ritos y normas morales. Para poder vivir pacíficamente juntos crearon la prohibición del incesto, todos renunciaron a las mujeres deseadas. Instituyeron rituales para repetir y conmemorar el acto criminal: el animal totémico era el sustituto del padre. Los sacrificios animales y la eucaristía cristiana son sacramentos que simplemente repiten el crimen que se ha de expiar. Dios, el espíritu totémico, no es «en el fondo nada más que un padre exaltado» (pág. 225). Miller ha señalado que la teoría de Freud es simplemente la versión moderna de la antigua doctrina del pecado original (1964: 265). Freud, de hecho, afirmaba que este crimen primigenio *es* el pecado original. Para Freud, éste no había consistido en la pérdida de la inocencia, con Eva como culpable, sino en el asesinato del padre y en el subsiguiente sentimiento de culpa. «En el mito cristiano», escribe, «el pecado original del hombre es indudablemente una ofensa contra Dios, el padre, y si Cristo sacrifica su propia vida para redimir a la humanidad del peso del pecado original no podemos sino concluir que este pecado fue un asesinato» (pág. 235).

En esta teoría peculiar de la disolución de las hordas primitivas en el marco de una «tragedia mítica», Freud ofrecía una explicación para los tabúes, el sacrificio, el totemismo, la exogamia, la prohibición del incesto y el origen de la vida social. A esto se refiere de manera concisa diciendo que «los comienzos de la religión, la ética, la sociedad y el arte se encuentran en el complejo de Edipo» (pág. 239). Este mito de origen sirve no solamente para dar cuenta

del origen de la humanidad —la línea divisoria entre la naturaleza y la cultura— sino también para explicar el origen de los sistemas matriarcales.

No estoy de acuerdo con la advertencia de Hirst y Wooley de tomar la teoría de Freud como una simple explicación del origen del tabú del incesto, pero «no de la sociedad» (1982: 152). Freud manifiesta explícitamente que la organización social humana comenzó con el acto criminal, lo que no significaba el fin del «patriarcado», pues, según Freud, éste sería restaurado posteriormente, sustituyendo al «clan de hermanos» matrilineal. Pero Hirst y Wooley tienen razón cuando dicen que el contrato totémico freudiano era una réplica de las antiguas teorías del contrato social; en efecto, Freud lo concebía como tal. Fromm ya había notado con anterioridad la similitud existente entre Freud y los economistas clásicos y el hecho de que la teoría totémica freudiana se basada en un supuesto «pacto» (1962: 32).

Freud sabía que no había constancia empírica de la existencia de este «estado social primigenio» y que las evidencias etnográficas indicaban que las comunidades más primitivas no se basaban en la familia patriarcal sino en la «asociación fraterna» de hombres en un sistema democrático de clanes matrilineales. De todas formas, a pesar de presentar su teoría como una especie de alegoría, Freud insistía en que el «pecado original» era un acontecimiento histórico. Se trataba de un acontecimiento reactualizado en el interior de todas las familias, generación tras generación. Para Freud, el complejo de Edipo era una realidad un proceso psíquico que ocurría dentro de la personalidad humana. El «sentimiento de culpa» tenía continuidad psíquica a través de las generaciones (1938b: 241; 1930: 78-79). Han sido muchos los autores que han interpretado el concepto jungiano de «inconsciente colectivo» como un desarrollo de esta idea de mentalidad colectiva.

Muchos críticos han puesto en tela de juicio, a lo largo de los años, estas suposiciones básicas. No cabe duda de que la teoría darwinista de la horda primitiva no es más que, tal como dice Freeman, una fantasía proyectada, puesto que no hay ninguna evidencia de que ésta haya sido la forma más antigua de organización social de los humanos, ni tampoco de los primates más evolucionados (1969: 56). La teoría filogenética —es decir, que la culpa se transmite a través de herencia genética— también es insostenible, pues ésta depende de la teoría lamarckiana de la hereditabilidad de características adquiridas. La lectura que hace Freeman de *Tótem y tabú* es, en líneas generales, como la de Kroeber, bastante negati-

va, a pesar de que Freeman aprueba en lo esencial la tesis del libro y admite que contiene ideas brillantes, como la de que los mitos y los rituales de los pueblos ágrafos han «surgido de los impulsos y fantasías de las situaciones edípicas» (pág. 66). Esto implica la universalidad del complejo de Edipo en la sociedad humana y su relevancia explicativa para la comprensión de los fenómenos culturales. (Véase A. Parsons 1969, sobre el debate acerca de si el complejo de Edipo es o no un fenómeno universal.)

Al final de su vida Freud desarrolló algunas de las ideas más fecundas de *Tótem y tabú* extendiendo su análisis a la crítica de la civilización y la religión. Su tema central fue siempre la consecución del bienestar y la felicidad humana, un tema que impregna todos sus textos. Para Freud la moralidad y la ciencia no eran aspectos completamente diferentes, si bien trataba de mantenerlos separados. Asumía que estos «dos grandes poderes» estaban presentes en la condición humana; la vida humana en comunidad se fundaba sobre dos principios: el «poder del amor» y la «compulsión del trabajo». Freud, pues, adopta, como Marx y Engels, premisas materialistas, y también asume la centralidad del patriarcado en la vida humana.

Pero la diferencia fundamental con aquellos autores es que Freud subestima el significado del trabajo humano y, como muchos pensadores conservadores, concibe el trabajo como una molestia necesaria sin relación aparente con el placer y la creatividad. Por otro lado, Freud, a diferencia de Engels, no veía el sexo en función de la procreación. Como ya hemos visto, Freud pensaba que el amor sexual era una especie de energía en estrecha relación con el placer, la cual, mediante la sublimación, podía ser canalizada hacia el desarrollo de la cultura. Marx concebía la cultura humana como el producto del trabajo, la interacción creativa de los sujetos humanos con la naturaleza dentro de un contexto social determinado. Los humanos eran instintivamente sociales y el trabajo era a la vez de la expresión, la realización (o realización potencial) del «ser especie». Para Freud, la cultura no era el producto de la praxis humana, sino de la renuncia a la libido, de la represión y sublimación de la energía sexual. Había, por consiguiente, una antítesis fundamental entre civilización y sexualidad.

En *Civilization and Its Discontents*, un ensayo lúcido y penetrante, Freud exploraba esta antítesis (pág. 193). La vida, tal como la conocemos está llena de miedos, sufrimientos y desencantos. Las condiciones sociales actuales dejan poco espacio para el amor simple y natural entre dos seres humanos. Freud explora diferen-

tes paliativos que nos ayudan a lidiar con nuestras miserias y concluye que nuestras energías instintivas se desvían hacia actividades como el arte y la religión en las que, como en la neurosis, conseguimos la satisfacción a través de la fantasía. Freud adopta una actitud favorable hacia el arte, considerándolo junto a la ciencia como uno de los dos logros más remarcables de la humanidad. Ambos representan la antítesis de la religión, que Freud concibe como intelectualmente insostenible y como una manera insatisfactoria de enfrentarse a las dificultades de la vida. La religión restringe la elección y la adaptación, y es un tipo de ilusión de masas que no reconocen como tal aquellos que creen en ella. «Su técnica consiste en depreciar el valor de la vida y distorsionar la representación del mundo real de una manera ilusoria, todo lo cual supone una amenaza para la inteligencia. A este precio... la religión tiene éxito al evitar que mucha gente caiga en la neurosis individual. Pero nada más» (1930: 31-32).

Estas críticas a la religión seguían la línea crítica de la religión que Freud había sugerido en *El futuro de una ilusión*, donde escribía que la religión era la «neurosis obsesiva universal de la humanidad; ésta surgió, igual que la neurosis obsesiva de los niños, del complejo de Edipo, de la relación con el padre» (1978: 39).

En esencia, cualquier actitud religiosa —incluso hasta el más mínimo sentimiento místico de «unidad» con el universo— se deriva, según Freud, de los sentimientos infantiles de impotencia (1930: 19). Pero una vez más nos advierte que esto no es más que una analogía para ayudarnos a comprender el fenómeno social religioso, sin pretender agotar todos sus significados.

Freud postula «tres fuentes» del sufrimiento: la naturaleza, nuestro propio cuerpo y la inadecuación de la vida social. Pero pensaba con Schopenhauer que la mayoría de nuestros sufrimientos y desgracias —guerras, conflictos entre comunidades, neurosis— no procedían de la naturaleza, sino de las relaciones sociales. Lo que llamamos civilización, escribe, «es en gran parte responsable de nuestra miseria». Freud detectaba en Europa occidental un profundo sentimiento de hostilidad y descontento en relación a la cultura. Pero, a pesar de la radicalidad de su crítica a la civilización occidental y a diferencia de sus seguidores Reich y Marcuse, Freud no proponía ninguna salida alternativa a este dilema.

Los seres humanos, arguye Freud, buscan instintivamente el placer a través del amor sexual, algo que es fundamental para su bienestar, pero la cultura reprime los sentimientos naturales en detrimento del individuo. La neurosis es el producto de la frustración

subsiguiente. Freud llega a preguntarse si culturas específicas, o incluso toda la humanidad, pueden volverse «neuróticas» (1930: 91). De la misma manera podríamos preguntar, y Freud en efecto así lo hace, si puede haber un «reordenamiento de las relaciones humanas» que «al renunciar a la coerción y represión de los instintos» pueda eliminar las insatisfacciones generadas (1978: 3). No obstante, Freud no pensaba que fuese posible una vida comunitaria de este tipo y no ahorraba críticas dirigidas a las teorías socialistas. La abolición de la propiedad privada y de las desigualdades económicas (y no hay duda de que a Freud no le agradaban estas desigualdades) no solucionarían el problema. La propiedad privada, pensaba, era uno de los instrumentos, no la causa, de la agresión. Todas las civilizaciones, escribe, «se construyen sobre la coerción y la represión de los instintos» (pág. 3) debido fundamentalmente a la naturaleza peculiar de la humanidad. Aquí, Freud adopta una visión típicamente hobbesiana, señalando que los seres humanos no son por naturaleza «criaturas amables que desean ser amadas» (1930: 58); al contrario, son destructivos, agresivos, antisociales y anticulturales. Igual que otros pensadores burgueses, Freud veía al individuo como una entidad aislada, autosuficiente, en oposición a la cultura (Fromm 1970: 47) y no creía difícil encontrar evidencias de esto en los anales históricos; ciertamente, no faltaban atrocidades y horrores cometidos en actos de guerra y genocidio (1930: 59). En el marco de estos pensamientos Freud (1920) comenzó a revisar su teoría de los instintos (1920) y a poner más énfasis en la agresión como la disposición instintiva original y permanente de la humanidad. Este instinto agresivo, la «hostilidad de todos contra todos» (pág. 69), reproduciendo la famosa frase de Hobbes, hace a la «civilización» necesariamente coercitiva y represora de los instintos en detrimento de la felicidad individual; de aquí el descontento. Para Freud, la historia de la humanidad se convirtió en una lucha continua entre el Eros y el Thanatos, entre el instinto de la vida y el instinto de la destrucción: los humanos pueden, sin mayores dificultades, «exterminarse unos a otros hasta el último hombre» (1930: 92). El futuro es, pues, incierto. Se trata de una visión extremadamente pesimista. Marcuse sintetizaba acertadamente la teoría social de Freud cuando escribía que «el concepto de hombre que emerge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable de la civilización occidental y, al mismo tiempo, la defensa más firme de esta civilización» (1969: 29).

Al mostrar la importancia de las motivaciones inconscientes Freud socavó la confianza en la conciencia y en el pensamiento ra-

cional. En consecuencia, algunos autores han deducido que Freud fue un antirracionalista. Pero, a pesar de su pesimismo y su énfasis en el inconsciente, Freud nunca perdió su fe en el pensamiento racional, como demuestra el siguiente extracto que servirá para concluir esta sección:

> Podemos insistir tanto cuanto queramos en la debilidad del intelecto humano en relación con su vida instintiva, y podemos tener razón sobre este punto. Sin embargo, hay algo peculiar en esta debilidad. La voz del intelecto puede ser débil, pero no descansará hasta que haya conseguido hacerse oír. Al final, después de una incontable sucesión de fracasos, siempre acaba consiguiéndolo. Éste es uno de los pocos elementos que nos permiten ser optimistas sobre el futuro de la humanidad» (1978: 49).

Pero hay que añadir que la crítica freudiana a la religión va, como nota Fromm (1950: 12), más allá de la mera presentación del carácter ilusorio de la religión. Llama también la atención sobre el peligro que representa la religión, pues suele santificar instituciones humanas perversas, ya sea a través de la prohibición del pensamiento crítico, conduciendo así al empobrecimiento de la inteligencia, o mediante la identificación de las normas éticas con las doctrinas religiosas, erigiendo la moralidad sobre cimientos inestables. Para Freud, la religión amenaza la felicidad humana, la libertad y la verdad. Está claro que él se veía a sí mismo dentro de la tradición de los pensadores de la Ilustración, como un humanista empeñado en superar las supersticiones y desacreditar la «ingenua autocomplacencia» de la humanidad.

Jung: apuntes biográficos

La actitud de Freud hacia la religión era crítica y hostil; por eso, y a pesar de la estrecha relación existente entre Freud y Jung en la historia del movimiento psicoanalítico, sería difícil encontrar dos autores con visiones tan opuestas de la religión. Para Jung la religión era algo positivo y saludable, una necesidad psíquica existencial. Freud fue, como Marx y Durkheim, un racionalista; Jung fue un teólogo con una marcada inclinación hacia los estudios empíricos. Para Jung, pues, Dios y las creencias religiosas eran algo que no requería una explicación: eran una realidad psíquica dada, eran virtualmente el propio inconsciente.

Carl Gustav Jung (1875-1961) fue un «gran intelectual», un autor que en los últimos años ha llegado a convertirse en una leyenda; algo que resulta bastante paradójico, pues su influencia sobre la psicología académica ha sido bastante limitada e imperceptible, si bien muchos de sus conceptos —«complejo», «extravertido», «introvertido», «autorrealización»— han entrado a formar parte del vocabulario psicológico. Siempre se le ha criticado su misticismo, a pesar de que —conociendo su profundo interés por la religión y sus propias experiencias visionarias— raramente mencionaba ese fenómeno en sus textos. Marcuse decía que la psicología de Jung era oscurantista y reaccionaria, un tipo de pseudomitología que no tenía en cuenta las raíces instintivas y sociales de la teoría psicoanalítica de Freud (1969: 191). Sin embargo, Jung ha ejercido un influencia sorprendente sobre algunos intelectuales radicales como Lewis Mumford y Herbert Read y antropólogos como Radin. Recientemente, algunas autoras feministas han utilizado extensamente interpretaciones jungianas sobre la naturaleza de la psique para criticar la cultura patriarcal (véase J. Singer 1977, Colegrave 1979).

Jung nació en Kesswil, en el lago suizo de Constanza. Su padre era pastor de la Iglesia Reformada de Suiza. Después de licenciarse en medicina en la Universidad de Basilea, comenzó a trabajar a la edad de veinticinco años como asistente en el Hospital Mental Burgholzli de Zurich. Trabajó allí durante nueve años, llevando a cabo varios estudios bajo la dirección de Bleuler y Janet, ambos eminentes psiquiatras. A diferencia de Freud, Jung tuvo una experiencia de primera mano en el trabajo con pacientes con trastornos mentales. En 1909 renunció a su puesto en el Hospital Burgholzli y dedicó el resto de su vida a la práctica privada de la medicina, a viajar, investigar y escribir. Aparentemente, mostraba poco interés por la política y llevó una vida sin mayores sobresaltos. Durante la mayor parte de su vida vivió cerca de Zurich. A pesar de sus viajes, fue, como Frazer, una especie de académico victoriano que vivía en el siglo XX, observando la cultura de los pueblos tribales como si fueran un simple reflejo del «hombre arcaico». Cuando escribe acerca de sus viajes por África habla del «peligro espiritual» que representó su encuentro con la cultura africana. Jung, igual que los racistas y colonialistas de su época, exponía el miedo psicológico a «volverse nativo», que describía como un «violento atentado de la psique inconsciente» a su conciencia europea. El contacto sexual, en particular, era el factor que acabaría con la hegemonía europea en África (Jung 1963: 273-291).

Al comienzo de su carrera como psiquiatra Jung leyó *La interpretación de los sueños* (1900), la gran obra de Freud. Cuando la leyó por segunda vez tuvo un efecto impactante sobre su pensamiento, pues la obra no sólo indicaba que la comprensión de los sueños consistía en la interpretación de su significado, sino también que en ellos operaban mecanismos represores. Esto corroboraba los propios experimentos de Jung con asociaciones de palabras. En 1906 Jung envió a Freud una copia de su artículo «Estudios sobre la asociación de palabras». Al año siguiente los dos se encontraron en Viena. Ciertamente, los dos sentían admiración el uno por el otro —se dice que en su primer encuentro hablaron sin parar durante trece horas—. Pero su amistad no era meramente intelectual, Jung y Freud sentían una necesidad psicológica el uno del otro, su relación tenía todos los elementos de un sucedáneo de relación padre-hijo. Pero Jung se convirtió en presidente de la primera Asociación Internacional de Psicoanalistas y a lo largo de los años se fue abriendo paso un creciente desacuerdo personal e intelectual entre los dos hombres; el cisma definitivo llegó en 1913. Freud y Jung nunca se vieron de nuevo. Como señala Brome, cada uno «contaba atrocidades del otro» (1978: 154), pero estaba claro que la ruptura era inevitable dada la oposición existente entre sus perspectivas teóricas.

La disputa se centraba en dos temas. Uno era la importancia que Freud otorgaba a los factores sexuales en la interpretación de la neurosis y los sueños. Jung pensaba que Freud ponía un énfasis indebido en la sexualidad. La sexualidad, señalaba, desempeñaba apenas un papel subordinado en la mayor parte de los casos de neurosis. Aunque Jung no dudaba de que Freud era un autor inteligente y sagaz, consideraba inaceptable su obsesión por la sexualidad, una morbosa consecuencia, decía, de la sexualidad reprimida del propio Freud. En su opinión, «Freud estaba envuelto emocionalmente en su teoría sexual hasta un punto extraordinario» (1963: 173). La otra causa del conflicto era la actitud de Freud hacia la religión y los fenómenos ocultos. Esto, escribió Jung, «supuso un mazazo a la salud de nuestra amistad... Parecía que lo que Freud quería decir con "ocultismo" era todo lo que la filosofía y la religión habían enseñado sobre la psique» (pág. 173). La actitud de Freud ante estos fenómenos era, como ya hemos visto, negativa y crítica. Anthony Storr resume así la diferencia esencial entre los valores fundametales de estos dos hombres:

> Indudablemente, Freud atribuía el valor supremo a la liberación orgiástica del sexo, mientras que Jung fundaba el supremo valor en la experiencia unificadora de la religión. Freud interpretaba todas las experiencias emocionalmente significativas como derivadas o sustitutivas del sexo, mientras que Jung interpretaba en términos simbólicos hasta la propia sexualidad, la cual poseía una significación «numénica» desde el momento en que representaba la unión irracional de los opuestos y era, por tanto, un símbolo de totalidad (1973: 19).

Las perspectivas de estos dos autores estaban, pues, basadas en premisas contrapuestas e incompatibles: materialistas las de uno, idealistas las del otro.

Suele ser común hablar de Jung como un autor neofreudiano que, al rechazar el pansexualismo de Freud, forjó su propia teoría del psicoanálisis y su propio método de psicoterapia, cuya suma pasó a ser conocida con el nombre de «psicología analítica». Por lo tanto, Jung suele aparecer en la bibliografía como uno de los «primeros cismáticos» (J. A. C. Brown 1961), un miembro que se separó de la escuela psicoanalítica. Pero esta visión es incorrecta, porque Jung ya tenía seis años de experiencia psicoanalítica antes de conocer a Freud y en 1906 ya había publicado un estudio sobre la esquizofrenia titulado *La psicología de la demencia precoz*, un libro que enviaría a Freud y al que éste respondería con una invitación para encontrarse en Viena. Jung no fue un freudiano renegado, sino un pensador original (sobre las relaciones entre Freud y Jung, véase Freud 1938a; Jung 1963: 169-193; E. Jones 1964; McGuire 1974; y Brome 1978).

Tanto en lo que respecta a su vida privada como a sus premisas intelectuales básicas, Jung fue un individualista, dueño de un estilo intelectual marcadamente psicologista. Jung siempre presumió de lo poco que le influían los acontecimientos externos, y es destacable la ausencia de detalles sobre sus relaciones personales en su autobiografía *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Su mujer y colaboradora durante toda su vida, Emma, raramente merece siquiera una mención. Jung fue un pensador solitario. Incluso su concepción de la ciencia psicológica resultaba extremadamente estrecha. Storr se refiere a esto cuando dice: «Esta predilección por los relatos personales se debe a que la psicología jungiana no se interesa por las relaciones interpersonales, sino por los procesos de crecimiento y desarrollo de la personalidad, todo dentro del fascinante círculo de la psique individual» (1973: 10). La perspectiva teórica de Jung es, por consiguiente, fundamentalmente ahistórica y aso-

cial, y contrasta marcadamente con la de Freud. Para Freud la madurez y la normalidad estaban intrínsecamente vinculadas a unas relaciones interpersonales satisfactorias, mientras que para Jung «el individuo es la única realidad» (1964: 45).

En la psicología de Jung la psique es virtualmente un sistema cerrado, a pesar de que su energía procede de los procesos metabólicos del cuerpo. Se considera que esta fuerza vital o *libido* es fundamentalmente de naturaleza no sexual. Jung identifica tres planos distintos que componen la psique: el ego o mente consciente; el inconsciente personal, compuesto por todas las experiencias que se han olvidado o reprimido en la conciencia; y el inconsciente colectivo. Esta noción de un inconsciente transpersonal, prefigurada en los escritos de Freud, es la parte más original y controvertida de la teoría jungiana de la personalidad. Efectivamente, es un concepto clave en torno al cual gira toda la teoría y filosofía de Jung.

Jung veía la psique como un tipo de mecanismo autorregulador en el que las partes conscientes e inconscientes se influían recíprocamente. La personalidad estaba compuesta de diferentes actitudes (extraversión e introversión) y funciones psicológicas (sentimiento, pensamiento, sensación e intuición) que daban lugar a diferentes tipos de personalidad. Sobre este tema escribió un vasto estudio, *Psychological Types* (1921), basado en materiales extraídos de diversas fuentes psicológicas y comparativas. Pero, aunque Jung reconoce las oposiciones y mecanismos complementarios operantes dentro de la psique, también postula una función transcendental de ésta: luchar para lograr la integración y la seguridad, algo que sólo se alcanza al final de la vida. Para Jung, la unidad y el equilibrio sólo se podían alcanzar a través de la religión. Jung no concebía su psicología como una mera síntesis de las teorías de Adler y Freud, sino también como una reconciliación entre la religión y la ciencia.

Después de varios viajes que realizó durante los años veinte a la tierra de los indios pueblo en Nuevo México y al norte y este de África, Jung se fue interesando cada vez más por la religión comparada, la mitología y fenómenos tales como la alquimia y el simbolismo mandala. Sobre estos temas escribió algunos estudios importantes que revelan una erudición impresionante y que intentan explicar estos fenómenos a partir de su concepto de inconsciente colectivo (véase Fordham 1953 y Bennett 1966, para una introducción a la obra de Jung).

Religión e inconsciente colectivo

En su estudio *Psicología y religión* (1938) Jung señala que la religión no es sólo un fenómeno sociológico e histórico, también tiene un significado psicológico profundo. Define la religión como una experiencia «numénica» que invade y controla al sujeto humano. Es una definición compartida por teólogos como Otto: la experiencia religiosa es una sumisión a una causa o poder externo y superior al sujeto humano. La persona, escribe Jung, es la «víctima», no la «creadora», de esta experiencia (pág. 4). Las doctrinas y ritos religiosos no son más que la forma codificada de esta experiencia religiosa original.

Jung defiende una aproximación fenomenológica al tema de la religión, una perspectiva que en su opinión es científica porque estudia la religión desde «un punto de vista puramente empírico» (pág. 2). Debemos enfrentarnos con hechos y no con juicios, afirmaba. Así, por ejemplo, creencias religiosas tales como el nacimiento virginal son «psicológicamente verdaderas», porque la idea existe en la mente de alguien. También señala que «ciertas ideas existen casi universalmente en todas las épocas, y pueden incluso haber surgido de forma espontánea e independientemente de la tradición o de procesos migratorios... No son producidas por el individuo» (pág. 4).

En relación con esta formulación podemos destacar algunos problemas importantes. En primer lugar, tal como Evans-Pritchard señalaba cuando discutía la obra de Lowie y Radin (1965: 38-39), resulta sumamente vago y problemático definir la religión en términos de experiencia o significado. En cualquier caso, el tipo de sentimiento religioso que se deriva de la experiencia de un poder «numénico» externo difícilmente se corresponde con el sentimiento místico de alejamiento que aparece en los textos budistas, o con la sensación descrita por varios místicos religiosos de unidad con Dios y con el universo. Efectivamente, la mayoría de los autores que han tratado el misticismo han descrito este fenómeno en términos del «estado unitivo», no en términos de poder y control (véase Underhill 1911).

Segundo, decir que las creencias religiosas son «hechos» que no contienen juicios o que son «psicológicamente verdaderas» simplemente porque alguien cree en ellas, es una forma de relativismo cultural que difícilmente se puede sostener. La existencia de una idea no la hace verdadera y, como señala Fromm, incluso hablar de «ilusiones» y «fantasías» implica un juicio sobre lo que el psiquia-

tra considera objetivamente cierto. Parece que Jung indica que la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo estriba en el grado en que se comparten las ideas. Pero, como escribe Fromm, «¿no hemos visto cómo millones de personas engañadas por sus pasiones irracionales pueden creer en ideas que no son menos fantasiosas e irracionales que los productos de un solo individuo?» (1950: 16).

Finalmente, aunque Jung piensa que su perspectiva es empírica y fenomenológica, sus escritos van más allá de la simple descripción, pues defiende una comprensión de la religión, una realidad psíquica compartida por todos los humanos, basada en el «inconsciente colectivo». Para captar el significado de este importante concepto quizá sea conveniente reproducir algunos textos relevantes de la obra de Jung:

> El inconsciente colectivo contiene toda la herencia espiritual de la evolución de la humanidad, reproducida constantemente en la estructura de cada individuo. Su mente consciente es un fenómeno efímero que cumple todas las adaptaciones y orientaciones provisionales. El inconsciente, por otro lado, es la fuente de las fuerzas instintivas de la psique y de las formas o categorías que la regulan, o sea, los arquetipos. Las ideas más poderosas de la historia se remontan a los arquetipos. Esto es particularmente cierto en relación a las ideas religiosas, pero los conceptos centrales de la ciencia, la filosofía y la ética no son excepciones de esta regla. Es función de la conciencia no sólo reconocer y asimilar el mundo externo a través de los sentidos, sino convertir el mundo que se alberga en nuestro interior en una realidad visible (Jung 1971: 45-46).

> Incluso los sueños están hechos en gran medida de un material colectivo. Como ocurre en la mitología y en el folklore de diferentes pueblos, en los sueños aparecen ciertos motivos que se repiten de forma casi idéntica. He denominado a estos motivos «arquetipos», y con esto me refiero a formas e imágenes de naturaleza colectiva que existen alrededor del mundo como elementos constituyentes de los mitos y, al mismo tiempo, como productos autóctonos e individuales de origen consciente... Incluso algunas imágenes arquetípicas complicadas se pueden reproducir espontáneamente sin necesidad de que hayan sido transmitidas por una tradición directa (Jung 1938: 63-64).

Podemos destacar algunos puntos interesantes que emergen de esta concepción del inconsciente colectivo universal.

1. Jung argumenta directamente contra las teorías que hacen de la mente y del inconsciente conceptos equivalentes, pero señala

que el inconsciente transpersonal «heredado del pasado» no es un «mero depósito», sino que tiene un aspecto dinámico. No se trata, escribe, de una «especie de montón de idioteces abandonadas» sino de un sistema vivo de reacciones, la contraparte psíquica de los instintos biológicos.

2. Jung advierte que este concepto de «ideas primigenias» no es original, puesto que ya lo habían sugerido anteriormente Adolf Bastian y Nietzsche. También relaciona esta idea con la obra de Lévy-Bruhl, que había indicado que la cultura de los pueblos primitivos era prelógica. Lévy-Bruhl defendía la tesis de que el pensamiento primitivo implicaba la «participación mística» de acontecimientos e ideas, un modo cosmológico de pensamiento que ponía en relación entidades que el pensamiento racional separaba. (Se estudiará con más amplitud la teoría de Lévy-Bruhl en el capítulo 5.) Aunque Jung raramente discutía el trabajo de otros autores no cabe duda de que en él ejerció un fuerte influjo la obra de Nietzsche, Lévy-Bruhl, Bergson y William James, todos ellos teóricos psicologistas.

3. Jung entiende que el inconsciente colectivo es un fenómeno biológico; las imágenes primigenias se pueden expresar espontáneamente y por su «propia voluntad» en la conciencia o en los sueños. Son en cierto sentido «símbolos naturales». Pero tales símbolos, como opuestos a signos, tienen una dimensión emocional y expresan aspectos «inconscientes» de la mente. El significado del símbolo está, por consiguiente, lejos de ser directo y claro. Como los símbolos nos hablan de lo «desconocido», sus significados sólo se pueden adivinar a través del estudio del transfondo personal del individuo y de la mitología comparada.

4. Jung considera que la psique inconsciente que se expresa a sí misma en modelos arquetípicos se manifiesta en fenómenos tales como sueños, mitos, visiones, simbolismos religiosos, en las creencias y ritos culturales de los pueblos ágrafos (que para él son supervivencias arcaicas de culturas antiguas) y en estados patológicos como la histeria, la neurosis compulsiva, fobias y esquizofrenias (vistas como «enraizadas» en —o como «irrupciones» del— inconsciente colectivo) y en toda la «actividad imaginativa» en general. Jung pensaba, como Freud, que tales fenómenos eran análogos porque todos ellos implicaban un modo de pensamiento diferente al propio de la conciencia racional. Pero mientras que para Freud las fantasías, los símbolos, los sueños y las neurosis tenían un origen infantil, libidinoso, fundamentalmente sexual, para Jung se derivaban de un inconsciente neutral. Para Freud la neurosis y las fanta-

sías (y la religión) eran modos limitados e inadecuados de adaptación a la realidad, a los que sólo se recurría en tiempos de presión o crisis. Jung sostiene un punto de vista similar, pero no cree que la motivación inconsciente sea en modo alguno inferior al pensamiento racional y consciente. Como escribe Storr: «Jung... sitúa el mundo interior del mito y del arquetipo en el mismo plano que el mundo exterior de la conciencia. Piensa que el ego trata de guardar el equilibrio, por así decirlo, entre lo interior y lo exterior, entre *lo subjetivo y lo objetivo, con una necesidad ecuánime* de relacionarse con estos dos mundos. La idea de que el mundo interior pueda ser de alguna forma infantil o patológico le es ajena» (1973: 74).

Así lo expresaba el propio Jung: «Atribuyo un valor positivo a todas las religiones. En su simbolismo reconozco las mismas figuras que he encontrado en los sueños y fantasías de mis pacientes. En sus lecciones morales veo unos esfuerzos que son los mismos o similares a los realizados por mis pacientes... Buscan la forma adecuada de relacionarse con las fuerzas de la vida interior (1933: 137).

5. Gran parte de la obra de Jung sobre el inconsciente se dedica a explorar la naturaleza de varios arquetipos que, considera, se manifiestan en varios símbolos o temas místicos. Entre los más importantes de estos arquetipos están el del viejo sabio, la madre tierra, *anima* y *animus* (los aspectos «femenino» y «masculino» de varones y mujeres), la cruz, el mandala, el héroe, el niño divino, el sí mismo, Dios, y la persona. Jung no sólo personifica tales arquetipos, sino que piensa que tienen «su propia iniciativa y su propia energía específica» (1964: 67). (Estas representaciones arquetípicas en los mitos han sido analizadas por muchos autores jungianos, por ej. Campbell 1949 y Neumann 1955.)

6. Para Jung el «inconsciente colectivo» (mitología y religión) tiene importantes funciones para la personalidad humana; otorga sentido a la existencia conocida y desempeña un papel terapéutico. Jung se pregunta por qué creemos en ilusiones religiosas e ideas tan «incognoscibles» como la de Dios. Y responde como William James: «Hay una poderosa *razón empírica por la que cultivamos* pensamientos que nunca podremos probar, y es que éstos cumplen una función práctica. El hombre necesita ideas y convicciones que le den sentido a su vida y que le permitan encontrar un lugar en el universo» (1964: 76). Sobre el valor terapéutico de la religión escribe: «Creo que los complejos personales actúan como compensaciones frente a actitudes parciales o imperfectas de la conciencia; de la misma forma, se puede pensar que los mitos y las creencias religiosas

son una especie de terapia mental ante los sufrimientos y ansiedades de la humanidad: hambrunas, guerras, la vejez, la muerte» (pág. 68).

Por lo tanto, en la terapia jungiana la interpretación de los sueños, la comprensión de la mitología comparativa y la ayuda al paciente para que encuentre una visión religiosa que dé sentido a su vida, ocupan un lugar preeminente. Para Jung la salud mental se logra por medio de la integración de diferentes aspectos de la personalidad con este ámbito transpersonal y transcendental del inconsciente.

7. Jung no hablaba solamente de inconsciente colectivo; en sus textos también hacía referencia a un inconsciente racial o étnico; hablaba, por ejemplo, de la «mentalidad oriental», del «hombre moderno» o del «inconsciente ario», así como de otras generalizaciones de este tipo. Durante la década de los años treinta Jung fue objeto de una controversia sobre sus supuestos sentimientos antisemitas y su apoyo al fascismo; tanto él como sus discípulos siempre negaron tales acusaciones (véase Brome 1978: 217-220). No siempre queda claro si Jung escribe sobre el «inconsciente colectivo» o sobre los atributos culturales en el plano de la conciencia.

8. Finalmente, debemos destacar que para Jung, como para Weber antes que él, el «impacto de la civilización moderna» había conducido al declive de los valores espirituales y había causado un desencanto en relación al mundo natural. Hemos despojado a todas las cosas de su misterio y de su «numen», escribió, «ya nada es sagrado» (1964: 84). Conforme se incrementa la racionalidad, el mundo se vuelve deshumanizado y el individuo se convierte en un ser «aislado en el cosmos». Los seres humanos han perdido su «identidad inconsciente» con el mundo natural, que ya no posee ningún significado simbólico. Así como la industrialización perjudicó el contacto íntimo con la naturaleza, así ocurrió también con el contacto con el inconsciente. Esta «desespiritualización del mundo» había comenzado con los filósofos griegos, y Jung se lamentaba de ello; el «numen» había abandonado los árboles, los ríos y las montañas. En la sociedad contemporánea la idea de la dominación de la razón, señala, es «nuestra mayor y más trágica ilusión» (1964: 91).

Éstos son, pues, los principales elementos que contiene el concepto jungiano de inconsciente colectivo. Está claro que Jung no sólo reduce la religión a un fenómeno psicológico, sino, como subraya Fromm, eleva el inconsciente a la categoría de fenómeno religioso (1950: 20). Aunque Freud y algunos seguidores suyos como

Marcuse nunca hayan negado la importancia de la estética, la fantasía y el arte, no llegaban a elevar ese modo de adaptación al plano de la realidad y a denigrar así la razón. Además, distinguían entre el arte y la religión pues, a pesar de que ambas surgían de motivaciones inconscientes, tenían implicaciones sociales completamente diferentes. Jung, por su parte, veía la religión como una «realidad» psíquica tan real como el mundo natural. El sujeto humano mantiene una relación simultánea con el mundo exterior y con el «mundo interior» del inconsciente, el cual se describe en términos esencialmente religiosos como poseedor de una «vida» propia. Para Jung, la religión y la mitología son expresiones de una «realidad objetiva», tan real y tan impositiva como el propio mundo natural. Jung se niega a explicar la religión y la mitología en términos naturalistas, a pesar de que a veces habla de la religión en términos funcionales y psicologistas, tal como lo habían hecho otros autores anteriores. La religión es así una teodicea que da sentido a la vida, permite a los seres humanos enfrentarse a los momentos críticos de la vida: muerte, enfermedad y otras desgracias. Jung combina las perspectivas de los intelectualistas y de autores como Spinoza y Hume. Parece que a Jung no se le pasó por la cabeza la posibilidad de una existencia plena sin necesidad de religión, que la propia religión puede ser, y frecuentemente es, responsable de guerras y de la deshumanización del espíritu, que la religión, en definitiva, puede tener funciones negativas tanto para la sociedad como para la persona. Parece que sólo vio las cualidades positivas de la religión. «No importa lo que la gente piensa sobre la experiencia religiosa, ésta posee el gran tesoro que provee una fuente de vida, sentido y belleza y que ha dado un nuevo esplendor al mundo y a la humanidad» (1938: 113).

Sorprendentemente, pero de manera significativa, Jung interpretó la subida del fascismo al poder como una recuperación de las formas religiosas arcaicas; sin embargo, dada su premisa de que Dios es un fenómeno psíquico, se mostró incapaz de ver sus implicaciones sociales. No es necesario decir que pasó completamente por alto la crítica de Freud a la religión en el sentido de que ésta servía para santificar instituciones humanas perniciosas y paralizar la razón crítica. Los procedimientos de la terapéutica jungiana conllevan una negligencia similar. Como indica Kovel, la indiferencia ante los elementos reales de la vida en favor de la religión es una forma peligrosa de tratar los problemas emocionales (1978: 140). Difícilmente se puede pensar que las fantasías e ilusiones —que, según Storr, están frecuentemente relacionadas con

la soledad— sean saludables o que estén en el mismo plano que la salud mental, incluso aunque admitamos su sentido simbólico y su funcionalidad creativa al permitir al individuo enfrentarse a situaciones de presión.

Comprensiblemente, la filosofía de Jung, por sustituir explicaciones materialistas y sociales por ideas transcendentales, ha sido tachada de mística y reaccionaria. En realidad, explicar la religión (incluso en su forma fascista) y la enfermedad mental como simples «irrupciones» del inconsciente no es en sí misma ninguna explicación. Se limita, como señala J. A. C. Brown, a describir lo parcialmente conocido en términos de lo totalmente desconocido (1961: 44). Jung siempre se defendió contra las acusaciones de misticismo advirtiendo que no se le podía hacer responsable del hecho de que «la humanidad haya desarrollado en todas las épocas y lugares formas religiosas de expresión y de que la psique humana haya estado desde tiempos inmemoriales inclinada hacia ideas y sentimientos religiosos» (1933: 140). Cierto, pero Jung todavía dio un paso más al asumir que dichos fenómenos constituían una realidad psíquica. Y creía que su evidencia era la universalidad de ciertos motivos en los sueños y en las fantasías propias de la infancia y de enfermos mentales, así como en mitos y creencias religiosas de pueblos repartidos por todo el mundo. El inconsciente y sus expresiones (los arquetipos) tienen para Jung una «realidad» similar a la del mundo natural. Y como la religión está intrínsecamente asociada con esta realidad inconsciente interior, permanece como algo inexplicable. Jung llega a decir, en sentido literal, que los mitos son la «palabra de Dios», y que Dios habla fundamentalmente a través de sueños y visiones (1964: 92). Entre otros autores, Roheim ha respondido a Jung diciendo que efectivamente los seres humanos de todas las culturas comparten ciertas experiencias comunes: todos nacen, tienen padres, mueren y viven en el ámbito terreno, donde el sol, la tierra, el sí mismo y la madre son realidades consustanciales de la existencia. Por tanto, no debería sorprendernos que los sueños y los mitos expresen temas universales. Desde este punto de vista, la hipótesis del inconsciente colectivo es una elaboración innecesaria para «explicar» ciertos fenómenos que, de otra manera, se podrían explicar de forma más simple (J. A. C. Brown 1961: 47), y ello no obsta el poder explicativo del «inconsciente». El cambio histórico y las variaciones en la cultura humana no son, por supuesto, explicables dentro de la teoría psicológica jungiana. Además, queda la cuestión de si los símbolos arquetípicos jungianos son o no son realmente universales; un estudioso

de mitología afirma rotundamente que no lo son (Kirk 1970: 275).

Jung tendía a considerar el pensamiento consciente como racional y lineal (una suposición dudosa), mientras que la «lógica» de los sueños y los mitos era esencialmente «analógica». En un estudio interesante (1972) formula un principio no causal que denomina «sincronía» y que define como una «coincidencia significativa en el tiempo», siendo independiente del tiempo, del espacio y de la causalidad. Jung detecta este principio en fenómenos tan diversos como los arquetipos, la intuición, el pensamiento mágico (es decir, analógico), la adivinación y la astrología, el concepto chino del Tao, el misticismo medieval, el pensamiento holístico y la percepción extrasensorial. Así, sirviéndose de una especie de razonamiento analógico, Jung equipara fenómenos tan diversos como éstos. En vez de ayudarnos a entender esos fenómenos, su teoría se limita a clasificarlos bajo un encabezamiento que sólo es significativo en términos de los modos de conciencia (véase Ornstein 1972). El resultado es que las concepciones religiosas pierden su especificidad histórica.

Jung fue, a pesar de su pretendido empirismo y de la perspectiva científica de la religión y la mitología que supuestamente defendía, un pensador antirracionalista. La dura sentencia de Hugues es, creo, bastante cercana a la realidad: «Intentando profundizar la vía abierta para Freud, Jung hizo precisamente lo contrario. Retrasó las posiciones avanzadas que la teoría psicoanalítica había conquistado. Abandonó o descaracterizó completamente los conceptos de "inconsciente, sexualidad infantil, represión, conflicto, transferencia", que eran sus principios básicos. A sus críticos no les faltan elementos sólidos para llamarle "reaccionario"» (1958: 160; véase Glover 1950).

Al querer neutralizar la «obsesión de Freud con el cuerpo», Jung se fue obsesionando cada vez más con la religión y acabó concluyendo que la ciencia nunca podría sustituir a la religión y que era necesario algún tipo de religión para la salud psíquica de la humanidad. Se trataba de una perspectiva que contrastaba marcadamente con la de racionalistas —tan diferentes entre sí, por otra parte— como Marx, Durkheim, Frazer o Freud.

La religión como arquetipo

En cierto sentido resulta paradójico, tal como nota Mircea Eliade (1969: 40), que durante el siglo XIX, en el cenit de las interpretaciones materialistas y positivistas de la realidad social (ejemplifi-

cadas por Comte y Spencer), también emergiera un interés por la religión comparada. Gran parte de este interés pasó a la tradición antropológica (presentada en el capítulo 3). Pero había una línea interpretativa de la religión que era bastante diferente de las perspectivas racionalistas y sociológicas de Tylor y Durkheim. Es una perspectiva que se puede situar dentro de la tradición idealista alemana, más conocida como hermenéutica o fenomenología, a pesar de lo tenue de su conexión con la fenomenología filosófica, una relación que más que sustantiva es de afinidad. Müller, Otto y, en cierto sentido, también Jung, permanecen próximos a esta tradición.

Esta perspectiva de la religión tuvo un claro exponente anterior en la figura de Friedrich Schleiermacher, que en 1799 publicó su obra titulada *Sobre la religión*. Schleiermacher fue un predicador y teólogo protestante que se mostraba muy preocupado por las implicaciones sociales e intelectuales de la Ilustración, ya que ésta no sólo desacreditaba y devaluaba el pensamiento religioso, sino que amenazaba con hacerlo redundante. El estudio de Schleiermacher era, por tanto, un intento consciente de, según las palabras de Otto en su introducción al estudio, «recuperar la posición que la religión había perdido en el mundo intelectual, donde estaba quedando relegada al olvido» (1958: ix). El estudio guarda las líneas básicas de la tradición romántica, inclinándose hacia la fantasía, el misticismo y el antirracionalismo. Copleston (1963: 188) describía a Schleiermacher como un «Spinoza romántico», que tenía una concepción de Dios casi mística: la unidad profunda e indiferenciada del espíritu del mundo y la naturaleza. Para Schleiermacher la religión era una realidad existencial que estaba al mismo nivel que el mundo natural y su comprensión no se podía dar «reduciendo» el espíritu al mundo material. La comprensión de la «esencia» de la religión, por consiguiente, no se podía alcanzar por medio de la reflexión, ni del pensamiento conceptual, sino sólo por medio de la «intuición». La religión está fundamentada en el sentimiento intuitivo inmediato de dependencia de lo infinito. La verdadera naturaleza de la religión, escribió Schleiermacher, «es la conciencia inmediata de la deidad tal como ésta se encuentra en nosotros y en el mundo» (1958: 101). Schleiermacher es, pues, un pensador fundamentalmente religioso: sólo se puede entender la religión en sus propios términos y sólo se puede adivinar por medio de la intuición. Como ya hemos visto, Rudolph Otto y Jung están próximos a esta tradición intelectual. Pero el autor contemporáneo que con más brillantez ha defendido esta perspectiva fe-

nomenológica en una serie de importantes estudios comparativos ha sido Mircea Eliade. La última sección de este capítulo se centrará en su obra.

Eliade nació en Rumanía en 1907 y, aunque viajó mucho —estudió en la India durante varios años—, pasó la mayor parte de su vida como profesor de historia de las religiones en varias facultades de teología. Sus textos sobre religión comparada son voluminosos y muestran, como los de Frazer antes que él, una extensa erudición. Su obra ha sido objeto de gran número de críticas y comentarios, particularmente desde dentro de la tradición hermenéutica (véase Altizer 1963, Allen 1978). Uno de los mayores exponentes de esta tradición es Paul Ricoeur, cuya obra *The Symbolism of Evil* (1967) representa un buen ejemplo. Ricoeur establece una distinción entre dos modos de comprensión interpretativa, eludiendo con ello la importancia de la tradición durkheimiana que es reductiva y acrítica a la vez. Una es la que denomina «escuela de la sospecha», representada por Marx, Nietzsche y Freud. Este modo de interpretación es crítico y reductivo, y entiende la comprensión como una desmistificación; sin embargo, debemos matizar en contra de la interpretación de Ricoeur (pág. 33) que ni Freud ni Marx veían la «totalidad» de la conciencia como algo ilusorio o «falso». El otro modo de interpretación es propiamente hermenéutico y supone lo que Ricoeur denomina la «restauración del significado». Este modo, contrapuesto a la «sospecha», está basado en la «confianza». Escribe así sobre este modo de interpretación:

> La fenomenología es una forma de escuchar, de recopilar, de restaurar el significado. «Creer en orden a comprender, comprender en orden a creer» —tal es la máxima—; y esa máxima comprende el propio «círculo hermenéutico» de creer y comprender... La primera impronta de esta confianza... debe ser vista en el cuidado o preocupación por el *objeto*, característica de todo análisis fenomenológico. Esa preocupación, como sabemos, se presenta a sí misma como un deseo «neutral» de describir y no de reducir. Se reduce cuando se explica algo recurriendo a causas (psicológicas, sociales, etc.), a través de génesis (individuales, históricas, etc.), mediante funciones (afectivas, ideológicas, etc.). Así... la tarea más bien consiste en comprender qué quiere decir, qué significados transmite lo sagrado (1979: 28-29).

Esta perspectiva de la comprensión de la religión es, pues, bastante diferente de las que hemos visto hasta ahora en este estudio: todas ellas, desde Spencer y Marx, hasta Weber y Freud, calificados por Ricoeur como «reductivas». Es una perspectiva que está en

consonancia con la tradición idealista alemana (Dilthey) y con la fenomenología de Edmund Husserl.

Como Dilthey, Husserl establecía una distinción entre los métodos de las ciencias sociales y naturales, enfatizando que la comprensión fenomenológica no se limita a los sentidos; en realidad, creía que lo limitado era generalizar a partir del conocimiento empírico. Su propuesta era comenzar por la experiencia concreta, dejando el mundo externo entre paréntesis o en suspensión (*epoché*) y concentrar la atención en la propia experiencia; entonces se debe intentar describir la estructura de la conciencia, descubrir la «esencia» subyacente de los fenómenos. Según Husserl, podemos llegar a captar estas estructuras «eidéticas» por medio de la razón, no de la experiencia. Este énfasis en la conciencia es una forma de «racionalismo radical». Husserl era crítico con la metafísica tradicional y con la psicología empírica. El modo de comprensión de Mircea Eliade es similar al de Husserl y está brillantemente expuesto en su ensayo sobre metodología (sobre la fenomenología de Husserl véase Pivčevič 1970).

Eliade sostiene, como Jung, que el estudio fenomenológico de la religión debe seguir un método empírico, lo que conlleva una comprensión descriptiva y favorable de la religión como religión. Así, presupone una experiencia religiosa universal y afirma que se ha de entender la religión dentro de su «propia estructura de referencia» como un fenómeno religioso. Eliade sostiene que debemos respetar el carácter fundamentalmente «irreductible» de la experiencia religiosa y señala que «intentar captar la esencia de un fenómeno tal [religioso] mediante la psicología, fisiología, economía, lingüística, arte o cualquier otra ciencia, resulta inadecuado, pues así se pierde el elemento único e irreductible que ella contiene: lo sagrado» (1958: xiii). Al destacar el carácter irreductible de la experiencia religiosa, Eliade sigue conscientemente las perspectivas de Jung, Otto, Joachim Wach y Gerardus Van Der Leeuw, cuyo estudio *Religion in Essence and Manifestation* (1938) es un intento clásico de presentar una fenomenología de la religión que descubre su «estructura interna» y su «esencia» (Eliade 1969: 12-36). Eliade concibe, pues, la religión como un fenómeno *sui generis* que sólo se puede entender en sus propios términos. Aunque esta perspectiva tal vez indique una actitud comprensiva hacia el objeto de estudio, negando que la religión se pueda comprender desde otras perspectivas, supone un punto de vista muy estrecho. En cualquier caso, y siguiendo la concepción de Eliade, cualquier intento de comprender la religión es «reductivo», incluido el suyo propio (véase Allen

1978: 81-101). Decir que «no tendría sentido, por inefectivo, apelar a algún principio reduccionista y desmistificar el comportamiento e ideología del *Homo religiosus*, mostrando, por ejemplo, que se trata de una proyección del inconsciente o de imágenes surgidas por razones políticas, sociales, económicas o de otro tipo» (1969: 68) supone ignorar todas las contribuciones que se han hecho a la comprensión social por parte de los autores materialistas que hemos revisado en las páginas precedentes. Aunque quizá no sean hermenéuticas, difícilmente se podrá rechazar las perspectivas de Marx, Weber, Durkheim y Freud por constituir falacias inútiles. Aceptar la religión en sus propios términos equivale a negar su función ideológica.

Una vez formulada esta *epoché* fenomenológica inicial, Eliade pasa a hacer el trabajo de historiador de la religión (así se califica a sí mismo), actividad que consiste en «descifrar el significado profundo de los fenómenos religiosos». Trata de comprender la religión en términos de su significado y de su historia. En sus propias palabras, el historiador debe dedicarse a «descifrar en lo temporal e históricamente concreto, el curso de experiencias que emergen del irresistible deseo humano de transcender el tiempo y la historia. Todas las experiencias religiosas genuinas conllevan un esfuerzo desesperado de desglosar la fundación de las cosas, la realidad última. Pero toda expresión o formulación conceptual de esta experiencia religiosa se encuentra situada en un contexto histórico» (1959a: 88-89).

Eliade, como Jung, concibe la religión como la búsqueda humana inconsciente de significados cósmicos. Pero para captar la «esencia y la estructura de los fenómenos religiosos», señala Eliade, se necesitan estudios comparativos (1969: 35). Arguye contra el tipo de fenomenología que se restringe a una comprensión descriptiva de una religión o cultura particulares, e igualmente se posiciona en contra de las construcciones tipológicas de datos religiosos. Hay que estudiar las manifestaciones históricas de fenómenos religiosos en orden a descubrir «qué tienen que decir» tales fenómenos. Para Eliade conceptos como el de «estructura» y «significado» son claves. Él se considera al mismo tiempo un fenomenólogo y un historiador de la religión. De esto se sigue que Eliade creía que todos los fenómenos religiosos tenían un carácter simbólico y, efectivamente, siguiendo a Cassirer y otros, define al ser humano como un *Homo symbolicus*.

En la definición de religión, Eliade recoge y combina las definiciones de Otto y Durkheim. Como Otto, Eliade concibe la religión

como una experiencia esencialmente «numénica» del «otro», pero adopta la terminología y la perspectiva de Durkheim cuando vincula la religión a lo sagrado, el dominio opuesto a la vida profana. Habla de lo profano y lo sagrado como «dos modos de estar en el mundo» y dice que estas dos formas de experiencia están separadas por un «abismo» (1959a: 14). Cada acto religioso y cada objeto de culto están por consiguiente, y por definición, relacionados con esta realidad metaempírica, lo sagrado: «Cuando un árbol se vuelve un objeto de culto no es venerado como árbol, sino como una *hierofanía*, esto es, como una manifestación de lo sagrado. Y todo acto religioso, por el solo hecho de ser religioso, porta un significado que, en última instancia, es "simbólico" puesto que se refiere a entidades y valores sobrenaturales» (1959a: 95).

Todos los estudios de religión que participan de esta orientación teórica estudian el simbolismo religioso. Entender el mito, el chamanismo, los ritos de iniciación, es intentar «descifrar» el «simbolismo implícito» que manifiestan, discernir analíticamente las «estructuras simbólicas» subyacentes. Eliade insiste en que la búsqueda de esas estructuras no es un trabajo de reducción, sino de integración, elaborado a través del análisis comparativo. Para Eliade, la búsqueda hermenéutica del significado implica la suspensión fenomenológica de los juicios y opiniones, y el descubrimiento, a través de la comparación, de las «estructuras sincrónicas».

Eliade describía las características del simbolismo religioso en los siguientes términos. Los símbolos «apuntan a algo que está más allá de ellos mismos» (Tillich 1955), revelan una realidad más básica y profunda. Una característica esencial del simbolismo religioso es su «plurivalencia»; un símbolo puede expresar simultáneamente varios significados porque, en esencia, el símbolo revela la estructura de una estructura cósmica que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata. Al desvelar esta dimensión sacramental, el símbolo «revela el "mundo como una totalidad viviente", que se regenera a sí mismo periódicamente y, por esta regeneración, es continuamente fructífero, rico e inagotable» (Eliade 1959a: 98). Esto no es, señala Eliade, una cuestión de conocimiento reflexivo, sino de «intuición inmediata», pues la «lógica» de los símbolos indica su propio «modo autónomo de cognición». Relacionada con esto está la función unificadora de los símbolos; a través del simbolismo, se integra dentro de un sistema «un ensamblaje arbitrario de realidades heterogéneas y divergentes», de forma que recibe un significado cósmico. Incluso «situaciones paradóji-

cas» y «aspectos contradictorios de la realidad» se expresan e integran en esta «unidad o totalidad cósmica». Al traducir la situación humana y las actividades existenciales en términos cosmológicos, señala Eliade, se otorga «significado» a la existencia humana. Los humanos no tienen la experiencia de «aislamiento» cuando se sienten ubicados dentro de este esquema cósmico (1959a: 102-103). Eliade entiende que los pueblos ágrafos «viven en un cosmos sacralizado» y que tienen una actitud religiosa hacia el mundo. Dentro de la experiencia religiosa, «el cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía» (1959b: 12).

Esto puede ser cierto para el estado místico, pero resulta inadecuado aplicar esta noción a todas las culturas ágrafas. Tal como, entre otros, indicaba Malinowski, hay una dimensión pragmática y material de la vida humana y lo «sagrado» nunca ocupa todos los espacios. Eliade, en contraposición, concibe la cultura humana contemporánea como una actitud completamente profana hacia el mundo, «un estado reciente en la historia del espíritu humano». Los europeos contemporáneos viven en un «cosmos desacralizado». El desarrollo de la ciencia mecanicista desemboca así, como sugería Weber, en el desencanto del mundo; es comprensible que Weber y Eliade compartan este punto de vista, porque ambos permanecían próximos a las premisas fundamentales del idealismo alemán, a pesar de que Weber se esforzara por transcenderlo (véase Morris 1978, 1979 para más comentarios críticos sobre esta visión sacramental de la naturaleza). Muchos autores han sugerido que esto tiene consecuencias teológicas en la teoría de Eliade, porque éste consideraba el proceso de secularización como una «caída» e insistía en la realidad del estado pre-pecaminoso (Altizer 1963). Jung podría haber dicho lo mismo.

Se suele decir que hay una tensión interna en la «fenomenología comparativa» de Eliade, entre, por un lado, la interpretación hermenéutica, que se refiere a estructuras coherentes, universales y atemporales y, por otro, la comprensión histórica. Como ha señalado Douglas Allen, «afirmar que todos los fenómenos religiosos son históricos significa reconocer que todos los fenómenos religiosos están condicionados» (1978: 174). Como ocurre con otros estructuralistas nunca se enfrenta a este problema y, por supuesto, no lo resuelve, pues las estructuras invariantes en sí mismas no explican nada de los condicionamientos históricos. Pero Eliade es consciente de que muchos símbolos son relevantes porque así lo permiten determinadas circunstancias sociohistóricas. Por ejemplo, no se pudo considerar al trabajo agrícola como homólogo al

acto sexual hasta que se inventó la propia agricultura (1959a: 104).

La tesis esencial de Eliade es que el pensamiento religioso (y las culturas ágrafas en general) se caracteriza por un esquema simbólico estructurado que une diversos aspectos de la existencia dentro de una unidad cosmológica. «Lo que llamamos pensamiento simbólico», escribe, «hace posible que el hombre pueda moverse libremente de un nivel de realidad a otro... Los símbolos identifican, asimilan y unifican diversos niveles» (1958: 455). En este proceso las personas de las culturas precapitalistas —«el hombre arcaico», según su expresión— se sienten parte de un cosmos vivo y su existencia no está fragmentada, segregada o alienada. Como ya hemos visto, tanto Lévi-Strauss como Douglas describían las culturas ágrafas de forma similar, y también Franz Boas describía «el pensamiento primitivo» como constituido por asociaciones de símbolos (1938: 135); no se trata, pues, de una nueva concepción. Sin embargo, resulta algo frívolo identificar este simbolismo con el «pensamiento» de los pueblos ágrafos e igualmente limitado resulta ignorar el grado en que la ciencia, la tecnología y la economía ofrecen orientaciones cognitivas y simbólicas en el capitalismo contemporáneo.

Pero Eliade no se limita a afirmar que la experiencia religiosa se estructura a través del simbolismo. Como Jung, Eliade arguye que este simbolismo se manifiesta en modelos arquetípicos específicos. Marcando las diferencias entre su concepto de arquetipo y el de Jung, Eliade lo define como un sinónimo de «modelo ejemplar» o paradigma. Tal vez si recurrimos a algunos fragmentos de su obra entendamos qué es lo que él quiere decir con esto:

> El rito siempre consiste en la repetición de una acción arquetípica representada por los ancestros o por los dioses *illo tempore* [antes de que comenzara la historia] y el hombre intenta por medio de la hierofanía dar «ser» a sus actos, incluso a los más ordinarios e insignificantes. A través de su repetición, el acto coincide con su arquetipo, de forma que el tiempo queda abolido (1958: 32).

> Los mitos sirven como modelos para las ceremonias que reactualizan periódicamente los eventos espectaculares que ocurrieron en el comienzo de los tiempos. Los mitos preservan y transmiten los paradigmas, los modelos ejemplares, para todas las actividades en las que se embarca el hombre. Por virtud de estos modelos paradigmáticos, revelados a los hombres en los tiempos míticos, el cosmos y la sociedad se regeneran periódicamente (1974a: xiv).

> Cada vez que se crea o se construye algo, la cosmogonía sirve como modelo paradigmático. La creación del mundo se convierte así en el arquetipo de todos los gestos creativos del hombre, cualquiera que sea su ámbito de acción (1959b: 45).

En una serie de interesantes estudios comparativos (1958, 1959a, 1968, 1974b), Eliade intentaba demostrar cómo todos los ritos y símbolos estaban relacionados con mitos cosmogónicos sobre la creación y la estructuración del cosmos a partir de un estado primigenio de caos. Esta estructuración se logró al comienzo de los tiempos gracias a agentes sobrenaturales. Así, los rituales secretos de iniciación de las comunidades tribales australianas se interpretan como una representación de su cosmogonía (el tiempo de los sueños); el simbolismo lunar se vincula a la regeneración del cosmos y la propia vida, así como a las ideas de polaridad y resurrección; el simbolismo del árbol cósmico también se relaciona con la regeneración periódica del universo, con la imagen paradigmática de la vegetación y con los vínculos simbólicos entre el cielo y la tierra; el rol del simbolismo del agua (bautismo, el diluvio) se asocia con la representación del caos original y la disolución de todas las formas; la noción del óvulo cosmogónico y de la androginia divina (madre tierra) son símbolos de la fertilidad generativa del cosmos.

Resumiendo, Eliade atribuye a los mitos una sola función, la función de constituir un cosmos sagrado a partir del caos primigenio. Todos los ritos y símbolos religiosos son una repetición o manifestación de acontecimientos o modelos paradigmáticos presentes en los mitos cosmogónicos. Una interpretación de este tipo postula estructuras simbólicas arquetípicas, sobrepasando así los objetivos del análisis descriptivo. Hay cierta verdad en las formulaciones de Eliade, porque lo que él hace es fundamentalmente delinear los modelos comunes —aunque no universales— que, ciertamente, podemos encontrar en todo el mundo en diferentes sistemas religiosos. Pero, al otorgar a estos modelos un *status* ontológico privilegiado y al negar que la religión se pueda entender adecuadamente en términos de factores psicológicos o sociales, Eliade traiciona su idealismo. En los cultos extáticos, en la brujería o en los ritos de iniciación, hay más elementos, con respecto a sus funciones sociopolíticas, que los que el modo de análisis fenomenológico de Eliade es capaz de percibir.

5

RELIGIÓN: SIGNIFICADO Y FUNCIÓN

Lévy-Bruhl

Dentro de la tradición antropológica que veíamos en el capítulo 3, apuntábamos cuatro aproximaciones diferentes al estudio de los fenómenos religiosos: la perspectiva intelectualista que, procedente de Taylor y Frazer, tendía a ver la magia y la religión como fenómenos fundamentalmente explicativos y teóricos; y las perspectivas funcionalista, simbolista y estructuralista. De estas tres últimas, las dos primeras están explícitas en la obra de Durkheim y Radcliffe-Brown, mientras que la perspectiva estructuralista aparece como tesis más soterrada dentro de la obra de estos autores. Las discusiones recientes sobre la presencia implícita del estructuralismo en el estudio de Durkheim han confundido perspectivas del fenómeno religioso tan contrapuestas como la funcional y la simbolista (Schwartz 1981, Rossi 1983). Aquí las considero diferentes. En este capítulo examinaré la perspectiva simbolista, ilustrada por los textos de Douglas y Turner, y presentaré brevemente sus relaciones con el funcionalismo tal como las ha planteado Ioan Lewis. En el próximo capítulo trataré de su relación con la tradición intelectual.

Inicialmente debemos considerar la obra de dos autores que han tenido enorme influencia sobre los estudios antropológicos: Lévy-Bruhl y Evans-Pritchard. Aunque pertenecientes a generaciones diferentes, representan, como Mauss y Radcliffe-Brown, un nexo conceptual entre Durkheim y los autores contemporáneos. Son también importantes porque se les considera los fundadores de las perspectivas simbolistas y estructuralistas respectivamente, a pesar de que el reciente estudio de Ino Rossi sobre el estructuralismo (1983) no presenta a ninguno de los dos.

Contemporáneo de Durkheim, Lévy-Bruhl era filósofo de formación; posteriormente estaría influido por los sociólogos y pasaría a interesarse por la antropología y la sociología del conocimiento. Su primer libro sobre el tema, traducido al castellano como *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, fue publi-

cado en 1910, cuando tenía cincuenta y tres años. Con posterioridad aparecieron otros textos en los que desarrollaba y ampliaba sus ideas básicas sobre la naturaleza de la «mentalidad primitiva»; éste era el título de uno de sus numerosos libros. Estos textos estimularon interesantes polémicas por parte de los antropólogos, de forma que Lévy-Bruhl pasó a ser, y así permanece todavía, una figura controvertida. Tal como subrayó Evans-Pritchard, pocos autores contemporáneos huyen de la tentación de «asestarle un mamporro» (1965: 78). Pero es, sin duda, una figura importante. Autores como Needham y Evans-Pritchard, aunque no hayan defendido sus teorías, han destacado su integridad intelectual. El libro de introducción a la antropología de Bohannan concede a Lévy-Bruhl un tratamiento similar al de Taylor, Frazer y Durkheim. Comencemos por diseñar su teoría principal, tomando como guía los comentarios de Needham (1972: 159-175) y Horton (1973: 250-258).

El tema de investigación de Lévy-Bruhl, un autor muy influido por la obra de Durkheim, eran las «representaciones colectivas», esto es, el orden sociocultural que se «impone» a los individuos y que preexiste y sobrevive a los miembros del grupo. Criticaba, por tanto, las teorías de Taylor y Frazer que habían intentado explicar la religión en términos de psicología individual. Éste es un punto importante, porque cuando Lévy-Bruhl habla de «mentalidad primitiva» no se está refiriendo a las facultades mentales individuales, sino al contenido cultural del pensamiento. La actitud mental del individuo se deriva de las representaciones colectivas de su sociedad, que son compulsivas. Aunque Evans-Pritchard pensaba que esas representaciones eran función de instituciones sociales, Douglas (1970b) ha señalado con acierto que Lévy-Bruhl no estaba especialmente interesado en contrastar estructuras sociales, sino simplemente en comparar formas de pensamiento.

Al estudiar el modo de pensamiento de los pueblos ágrafos, Lévy-Bruhl pensó que éste era muy diferente del pensamiento europeo como para aplicarle nuestros cánones propios de la lógica científica, pues eso sólo llevaría, como ocurría con Frazer, a considerarlo como «pueril» o erróneo. Lévy-Bruhl sentía que esto era un ejercicio estéril, así que postuló una diferencia radical del «pensamiento» de los pueblos ágrafos con respecto al de la sociedad industrial moderna. Según él, esto se debía a ciertas necesidades emocionales y al hecho de que en las sociedades pequeñas las representaciones colectivas dejaban poco espacio para el razonamiento individual. Como consecuencia, la racionalidad no era la

clave que nos permitiría entender esas creencias. Como indica Evans-Pritchard, ello le llevó a destacar más los contrastes que las similitudes entre las culturas ágrafas y la cultura moderna. En cierto sentido, ambas aparecen como dos tipos ideales contrapuestos.

El pensamiento primitivo, argumenta Lévy-Bruhl, es fundamentalmente místico. El mundo no se percibe como algo natural, sino que está coloreado e investido de entidades sobrenaturales. Admite que una persona primitiva percibe, como nosotros, las diferencias generales entre fenómenos, como pueden ser pájaros, piedras y árboles y tiene un «conocimiento exacto» de los elementos prácticos del mundo. Los pueblos ágrafos, dice, no son «ignorantes, como podríamos estar tentados a pensar» (1965: 19). Sin embargo, puntualiza, no perciben las piedras y los árboles como meros objetos naturales, sino como portadores de poderes místicos y elementos sagrados. Cita numerosos ejemplos etnográficos ilustrativos de esta actitud y del «sentimiento de unidad entre la vida y las plantas y los animales» que expresan muchos pueblos primitivos. Esta noción de «universo personalizado» y de «conciencia mística de la afinidad existente entre las cosas, que para nosotros tan sólo sobrevive como metáfora» —según la expresión de un estudioso de la religión africana (J. V. Taylor 1963: 72-79)—, es característica, según Lévy-Bruhl, de la actitud mental de los pueblos primitivos. «La realidad en que viven los primitivos», escribe, «es mística en sí misma. En sus representaciones colectivas, ningún ser, ningún objeto, ningún fenómeno natural es lo que parece ser» (1926: 30-31).

Como también señaló Evans-Pritchard, estas representaciones condicionan la percepción del mundo, al mismo tiempo que se confunden con él, lo que significa que los pueblos primitivos ven el mundo de forma diferente. Como su pensamiento está impregnado por ideas místicas, ellos apenas evalúan la experiencia perceptiva. Así, fenómenos como los sueños y las visiones, considerados subjetivos en el pensamiento europeo, para los pueblos primitivos tienen el mismo *status* de realidad que la experiencia perceptiva ordinaria y cotidiana. Puesto que con frecuencia existe una especie de identidad asumida entre el objeto percibido y sus aspectos místicos (como ocurre con los tótems animales), así como entre dos objetos percibidos que comparten las mismas connotaciones místicas (los ritos de sacrificio de los nuer en que se refieren al pepino como si fuese un buey es un célebre ejemplo), Lévy-Bruhl deduce que una característica importante del pensamiento de los pue-

blos primitivos es lo que denominaba «homogeneidad» o «participación mística». Para Lévy-Bruhl, la creencia colectiva en una esencia espiritual, ya adoptara ésta una forma impersonal (como en la noción de *mana*) o la forma de dioses y espíritus, indicaba que el pensamiento primitivo implicaba una «participación» y realidad místicas. Esto, a su vez, le llevó a sugerir que, aunque este pensamiento místico implicaba «contradicciones», el pensamiento ágrafo era indiferente a tales consideraciones y, por tanto, era «prelógico». No por ello niega la capacidad de los pueblos ágrafos para captar y evitar las contradicciones, pero destaca la importancia de su pensamiento místico por encima de tales consideraciones.

Una vez expuestas las líneas generales, Lévy-Bruhl señala que, puesto que la percepción de los pueblos primitivos estaba impregnada por la emoción y su pensamiento preso de una expresividad mística y personal, era más correcto afirmar que los pueblos primitivos, más que meramente percibir, participaban de una comunión con la naturaleza. El tono general de la tesis de Lévy-Bruhl sobre el pensamiento primitivo aparecerá más recientemente en un influyente libro de John V. Taylor, *The Primal Vision* (1963).

En su estudio, dedicado a explorar la naturaleza de la religión africana valiéndose para ello de estudios antropológicos, Taylor habla de la «concepción primigenia» que implica un «sentido de unidad cósmica» en la cual las personas no se sitúan ante el mundo «siguiendo una relación de explotación» (págs. 72-75). Como hacía Lévy-Bruhl, Taylor equipara religión africana con «pensamiento» africano, viendo este último como fundamentalmente místico. Cuando Taylor escribe que en la religión primigenia se piensa que «la persona se proyecta en el mundo más allá de los confines de la experiencia corpórea» (pág. 45) y que el hombre y el mundo natural están inseparablemente imbricados en una «comunidad total», está recuperando las ideas de Lévy-Bruhl. El propio contraste que establece entre el pensamiento africano y el europeo sigue las premisas de Lévy-Bruhl, aunque como Horton indicaba (1973), este último autor no había definido explícitamente lo que entendía por pensamiento «moderno». A partir de sus textos, Horton deduce que las características del pensamiento europeo serían para Lévy-Bruhl las siguientes:

1. Es naturalista, en el sentido de que la percepción está controlada por los órganos de la vista y el tacto, de forma que tiende hacia la objetividad.
2. Las emociones son cada vez menos importantes. Con rela-

ción al mundo natural, se elaboran generalizaciones inductivas, de tal forma que ciencia y sentido común son prácticamente lo mismo.

3. Por su falta de orientación mística, el pensamiento europeo libera nuestra sensibilidad natural a las contradicciones y nos permite percibir el mundo como algo separado y diferente, como algo que ha de ser controlado y dominado.

Para Lévy-Bruhl, pues, el pensamiento primitivo es fundamentalmente místico, mientras que el pensamiento moderno es esencialmente positivista. En todo caso, es una generalización interesante pero inadecuada.

Desde el principio, las tesis de Lévy-Bruhl suscitaron un gran interés y fueron objeto también de muchas críticas. Malinowski resaltó el aspecto práctico y «científico» de la vida social trobriandesa, y el estudio de Evans-Pritchard sobre los azande, aunque no mentaba a Lévy-Bruhl, estaba en gran medida dedicado a explorar el complejo de relaciones existentes entre lo que denominaba comportamientos «rituales» y «empíricos» (1937: 439), lo cual implícitamente conducía a una crítica de Lévy-Bruhl. Así, entre los antropólogos se ha instaurado un consenso general de que Lévy-Bruhl, al centrarse en las concepciones religiosas, había hecho que el mundo mental de los pueblos primitivos pareciera más místico de lo que realmente era. Horton lo expresaba de esta manera: «Los representó como si estuviesen viviendo continuamente en un plano místico, mientras que de hecho pasaban la mayor parte de su tiempo en el ámbito del sentido común, terreno donde el etnógrafo occidental se encontraba con ellos sin mayor dificultad» (1973: 256).

Además, como señala Evans-Pritchard, para Lévy-Bruhl el pensamiento «civilizado» y la lógica científica son equivalentes, ignorando así la diversidad de formas de pensamiento que podemos encontrar en la cultura europea. Evans-Pritchard continúa arguyendo contra el sociólogo Vilfredo Pareto, un positivista extremista que consideraba que casi todas las religiones, artes o sistemas morales son esencialmente no lógicos, y que reservaba el término racionalidad para describir los métodos lógico-experimentales propios de la ciencia. Así, en cierto sentido Pareto extiende las ideas de Lévy-Bruhl a todas las culturas humanas, intentando explicar en su tratado *The Mind and Society* (1935) las funciones individuales y sociales de la «conducta no-lógica».

Nunca se ha puesto en tela de juicio la integridad intelectual de Lévy-Bruhl y su buen hacer académico, a pesar de que Needham

(1972) detecta en las críticas de los antropólogos contemporáneos una voluntad interesada tan sólo en infravalorarlo o en presentar una parodia de sus ideas teóricas. Douglas y Needham coinciden en que la importancia de Lévy-Bruhl radica en el valor de las cuestiones intelectuales que planteó más que en las respuestas que ofreció. De hecho, al final de su vida y en respuesta a las críticas, Lévy-Bruhl llegó a abandonar muchas de las principales ideas de su teoría. En sus cuadernos póstumos, publicados en 1949, reconoce que los pueblos primitivos no pasan todo su tiempo viviendo en un mundo místico y admite que el término «prelógico» puede llevarnos a engaño. Evans-Pritchard (1965) señala que al final de su vida Lévy-Bruhl pudo haber «invertido su posición» sobre la naturaleza del pensamiento «primitivo». No obstante, como ha apuntado Horton, aunque Lévy-Bruhl llegara a admitir que junto con la mística hay bastante realismo cotidiano en la vida de las culturas ágrafas, así como la presencia de elementos místicos en la cultura europea, «su caracterización de la mística se mantiene en los mismos términos... Seguimos encontrando el sentido común agrupado junto con la ciencia, y ambos en radical oposición a los elementos místicos» (1973: 258). Así, como también destaca Horton, la perspectiva de Lévy-Bruhl era fundamentalmente similar a la de Freud y a la de los antropólogos «simbolistas» posteriores.

Antropología e historia

Evans-Pritchard emplea, particularmente en su estudio sobre los azande, la contraposición radical que Lévy-Bruhl, como Pareto y Malinowski, establecía entre lo «empírico» y lo «místico». No obstante, Evans-Pritchard interpreta el dominio «místico» (religión, brujería, magia) de forma diferente a como lo hacen los antropólogos funcionalistas y simbolistas, cuyos trabajos examinaremos posteriormente (Douglas, Turner y Lewis). Ciertamente es difícil decir con precisión cuál era exactamente su posición teórica con respecto al fenómeno religioso, puesto que en el corpus de su trabajo ofrecía, como Weber, varias aproximaciones contrapuestas. En muchos sentidos fue un sociólogo weberiano, porque su estilo de teorización combinaba la comprensión interpretativa con el análisis sociológico. En sus trabajos sobre la historia del pensamiento antropológico (1951, 1981) expone solamente dos tradiciones teóricas: la antropología francesa que se origina con Montesquieu (incluyendo autores como D'Alembert, Saint-Simon, Comte,

Durkheim y Lévy-Bruhl) y la tradición británica que se origina con filósofos morales escoceses como Adam Smith, Ferguson y Hume. Esta última tradición, con su acentuado empirismo, tiene en Herbert Spencer a su máximo representante. Para Evans-Pritchard pues, la antropología era «hija de la Ilustración»; ambas tradiciones eran similares en cuanto a la concepción de la ciencia social; ambas insistían, escribió, en «que el estudio de las sociedades, concebidas como sistemas u organismos naturales, debía ser empírico, de forma que a través del uso del método inductivo fuese posible explicarlas en términos de principios o leyes generales de la misma forma que los físicos han explicado los fenómenos físicos» (1962: 149).

Sorprendentemente, Evans-Pritchard no prestó ninguna atención en su obra a la corriente que más similitudes presentaba con su propio estilo de hacer antropología: la tradición histórica alemana. Hegel, Marx, Dilthey y Weber están ausentes en sus textos sobre pensamiento antropológico. Evans-Pritchard fue sobre todo un sociólogo historicista que, como Weber, se esforzaba por ir más allá de la tradición positivista que había heredado. El perfil intelectual que emerge de sus textos, según la expresión de Ernest Gellner en su lúcida introducción a *History of Anthropological Thought* (*Historia del pensamiento antropológico*) (1981a) de Evans-Pritchard, «no es la del profeta, sino más bien la de un Hamlet escéptico, cuestionador y muy activo intelectualmente, ... perplejo, confuso, burlón, irónico, a veces enfadado, pero sobre todo «turbado».

Como hemos visto, éstos eran los mismos términos que Hughes utilizaba para describir a Weber —intelectualmente turbado—. Nada de esto aparece en la reciente biografía de Douglas sobre Evans-Pritchard (1980), que de una manera bastante cuestionable se limita a estudiarlo como simple precursor de modas intelectuales contemporáneas. Así, ella sugiere que en sus análisis Evans-Pritchard anticipó el funcionalismo cibernético, los análisis fenomenológicos y subjetivistas (por su énfasis en la conciencia y los relatos de los actores), la etnometodología (por la atención que dispensa al «conocimiento cotidiano»), la teoría de los juegos y la filosofía positivista por la que abogaría Wittgenstein. En mi opinión, estas interpretaciones reflejan más los propios intereses recientes de Douglas que las premisas teóricas que formaron la base de la obra de Evans-Pritchard. Como Gellner apunta, este tipo de interpretaciones no se ajustan a la verdad, pues Evans-Pritchard «era muy consciente de la realidad política, externa al paraíso mental

ilusorio donde se inventan mundos a través de conceptos». Como veremos, la obra de Evans-Pritchard posee unas dimensiones histórica y materialista, y también estructuralista, que el estudio de Douglas pasa por alto completamente.

Evans-Pritchard nació en 1902 y estudió antropología bajo la dirección de C. G. Seligman en el London School of Economics. Después de dirigir unas investigaciones etnológicas para Seligman en Sudán, Evans-Pritchard realizó desde 1926 hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial una serie de expediciones antropológicas a Kenia y Sudán. Realizó importantes estudios de campo entre los azande (1926-1930) y los nuer (1930-1936), estos últimos por encargo del gobierno del Sudán anglo-egipcio. Es importante hacer alguna referencia al contexto político que envolvió sus investigaciones porque, aunque Evans-Pritchard lo hiciera brevemente al explicar las dificultades que tuvo para llevar a cabo el trabajo de campo entre los nuer, no mostró ningún interés en explorar cómo los propios nuer reaccionaban contra la agresión colonial. Mientras Evans-Pritchard realizaba sus estudios de campo se estaban llevando a cabo campañas militares a gran escala contra los nuer, incluyendo bombardeos y destrucción de propiedades (Evans-Pritchard 1940: 134-135; Stauder 1974). La explicación que Douglas nos ofrece, según la cual el gobierno colonial habría urgido a Evans-Pritchard para que realizara un informe sobre «las tribus nilóticas rebeldes, cuya insurrección sería reprimida por la fuerza a menos que alguien pudiera interpretar sus intenciones» (1980: 43), oculta el hecho de que ese mismo gobierno ya había ametrallado a los nuer hasta conseguir su rendición.

Durante la Segunda Guerra Mundial Evans-Pritchard ocupó un puesto durante dos años (1942-1944) en la administración de Cirenaica. En 1944 se convirtió al catolicismo. Desde 1946 hasta su jubilación en 1970 fue profesor de antropología en Oxford. La reputación de Evans-Pritchard descansa en sus sólidos estudios etnográficos, particularmente sobre los azande (1937) y los nuer (1940, 1956). Lúcidamente escritos y ricos en detalles, estos estudios han alcanzado por méritos propios el *status* de clásicos de la antropología. Sin embargo, antes de comentar estos estudios debemos considerar la aproximación general de Evans-Pritchard a la antropología.

En un pasaje frecuentemente citado, David Pocock contraponía las perspectivas de Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard, señalando que este último autor había sido el instigador del movimiento de transición de «la función hacia el significado» (1961: 76). En cierto

sentido es cierto, pero no podemos olvidar que de hecho el «significado» fue un aspecto importante en la concepción de la religión de Radcliffe-Brown y que la obra de Evans-Pritchard es mucho más diversa y compleja. No hay que olvidar tampoco que la crítica de Evans-Pritchard a Radcliffe-Brown, el que fuera su primer tutor, más que abogar por una perspectiva simbolista o hermenéutica, reivindicaba la necesidad de crear un diálogo entre la antropología y la comprensión histórica. Esta puntualización es importante, porque al criticar la antropología funcionalista, Evans-Pritchard expresaba claramente, aunque fuera en términos programáticos, su propia concepción de la antropología.

Aunque Evans-Pritchard era crítico con respecto a la teoría durkheimiana de la religión, «una pieza poco convincente de metafísica sociológica» (1965: 70), su actitud general hacia el «racionalismo filosófico» no era en absoluto hostil. Efectivamente, pensaba que la influencia de Durkheim sobre la antropología británica había sido profunda y benéfica (1962: 18). Evans-Pritchard tampoco era particularmente adverso al análisis funcional en sí mismo, al contrario, reconocía su valor heurístico. Pero veía con extremo escepticismo el tipo de teoría organicista y funcional que, proveniente de los pensadores conservadores de comienzos del XIX, había sido desarrollada por Spencer y Durkheim. Sin embargo, pensaba que la concepción que estos autores tenían de la sociedad como un sistema natural y su búsqueda de «leyes naturales» se situaba al menos dentro de un esquema histórico, por muy especulativo y problemático que éste fuera. Pero en el funcionalismo moderno, como el que practicaba Radcliffe-Brown por ejemplo, la perspectiva diacrónica había sido arrojada por la borda, y se entendía que se podía explicar satisfactoriamente la sociedad sin necesidad de hacer ninguna referencia a su pasado. Junto al abandono de la historia especulativa, escribió Evans-Pritchard, «los funcionalistas también abandonaban la historia verdadera» (pág. 21). La idea de que se pudiera entender el funcionamiento de instituciones en un determinado punto de la historia sin hacer referencia al pasado le parecía a Evans-Pritchard un «absurdo»; llevado al extremo, señalaba, este tipo de análisis desemboca en el relativismo más absoluto.

Evans-Pritchard abogaba por una perspectiva que fuese a la vez hermenéutica, estructural, comparativa e histórica. El análisis antropológico, escribió, se compone de tres fases o niveles de abstracción. Primero, el antropólogo intenta, como el historiador, comprender las características significativas de una cultura y tra-

ducirlas en los términos de su propia cultura. La primera fase, pues, se caracteriza por la comprensión interpretativa, aunque Evans-Pritchard dudaba mucho de que ello se consiguiera por medio de algún tipo de empatía. Segundo, el antropólogo intenta dar un paso más y, a través del análisis, descodifica las formas o estructuras subyacentes de una sociedad o cultura. Los buenos historiadores, dice, hacen lo mismo. «Esta estructura», escribe, «no aparece a simple vista. Se compone de una serie de abstracciones, cada una de las cuales, aunque derivada del análisis del comportamiento observado, es el producto del trabajo de imaginación del propio antropólogo. Al relacionar lógicamente esas observaciones entre sí de forma que compongan un modelo, él puede ver la sociedad en sus elementos esenciales, como un todo» (1962: 23). Finalmente, en la tercera fase, el antropólogo compara, implícita o explícitamente, las estructuras sociales de diferentes sociedades. Evans-Pritchard llega a la conclusión de que la diferencia entre la antropología y la historia es una cuestión de técnica, énfasis y perspectiva, y no de método u objetivos. Los historiadores, señala, escriben la historia como si ésta fuera hacia adelante, y los antropólogos tienden a escribirla hacia atrás (pág. 60). Por tanto, para Evans-Pritchard la historia y la antropología social son dos ramas de las ciencias sociales. Llamaremos a este tipo de perspectiva, por la que abogaba, de la misma forma que él la denominaba: «sociología histórica». Los autores a los que él admiraba por haber profesado el tipo de historiografía que proponía eran los siguientes: Vinogradoff, Pirenne, Bloch, Marx y Weber. Cita su propio libro, *The Sanusi of Cyrenaica*, como un buen ejemplo de un estudio antropológico escrito desde una perspectiva histórica. Worsley ha elogiado el intento de Evans-Pritchard de definir la antropología como una ciencia histórica y comparativa, incluso a pesar de su manifiesta y clara inclinación hacia las humanidades (1957: 272-274). Como Marx, Weber y Freud antes que él, Evans-Pritchard se esforzó por establecer una aproximación que fuera, al mismo tiempo, humanista y consecuente con los objetivos y los métodos de la ciencia.

No es mi propósito aquí discutir en detalle la obra de Evans-Pritchard, sino subrayar someramente algunos de los aspectos más interesantes de sus tres estudios sobre la ideología religiosa.

El estudio de Evans-Pritchard sobre los azande (1937) fue uno de los primeros intentos de describir, sin prejuicios ni sensacionalismo excesivos, los ritos y creencias en relación con la magia y la brujería en un pueblo no europeo. Su perspectiva se expone clara-

mente en la introducción del libro: mostrar cómo las creencias y los ritos místicos forman un «sistema ideacional» y cómo este sistema se expresa en la acción social. No ve necesario describir otros aspectos de la vida social de los azande; todo el énfasis del libro es pues intelectual, centrándose en cómo la brujería está asociada a los infortunios a través de formas de explicación estereotipadas. ¿Por qué puso tanto énfasis en la brujería y la hechicería? ¿Quería simplemente iluminar el lado esotérico e irracional de la cultura de los pueblos ágrafos? La respuesta tiene dos dimensiones.

Primero, Evans-Pritchard resalta a través de todo el libro que la forma de pensar de los azande es esencialmente racional y que sus acciones están basadas en un conocimiento empírico racional. De hecho, la distinción entre lo que denomina pensamiento «empírico» y pensamiento «místico» es un tema central a lo largo de su estudio, pues entre los azande se da una coexistencia de esos dos modelos de pensamiento. Aunque, como nosotros, los azande no poseen una concepción de «orden natural», de todas formas, escribe, perciben la diferencia entre las actividades relacionadas con la naturaleza por un lado, y los trabajos de la magia, los espíritus y la brujería por otro (pág. 81). Hay, pues, una crítica implícita a la idea de Lévy-Bruhl, según la cual el pensamiento de los pueblos ágrafos es fundamentalmente prelógico y místico. En relación a esto último es interesante notar que Evans-Pritchard, al intentar adaptarse a la cultura azande «viviendo la misma vida de mis anfitriones», frecuentemente reaccionaba a las desgracias en el idioma de la brujería. «Tuve que esforzarme mucho», escribía «para darme cuenta de esos lapsos irracionales» (pág. 99). Por tanto, aunque el objeto de estudio fuera la brujería y la hechicería, no describe a los azande como seres completamente abandonados al misticismo y carentes de conocimiento empírico.

Segundo, la religión y las creencias sobrenaturales de los azande, a diferencia de sus vecinos los nuer y los dinka, están repletas de nociones sobre brujería y magia. A ello se refiere Seligman en el prólogo, donde llama la atención sobre la escasez de prácticas mágicas entre los dinka y los shilluk. Evans-Pritchard destaca la omnipresencia de la brujería como un elemento normal en la vida social de los azande, como un tema recurrente en las conversaciones cotidianas. Su libro refleja, por lo tanto, algo que sería un aspecto central en la vida y las creencias religiosas azande.

Los azande son un pueblo del Sudán que durante el periodo precolonial se organizaban en reinos separados, cada uno regido por un miembro de un clan aristocrático. La creencia en el espíri-

tu-creador supremo Mbori y en los fantasmas de los ancestros (*atoro*) es fundamental para los azande, especialmente en el ámbito doméstico, pero la más importante es la creencia en objetos mágicos y en la brujería. La brujería en particular desempeña algún papel en casi todas las actividades de la vida social:

> Si hay una plaga que estropea la cosecha de cacahuetes, se debe a la brujería; si se realiza una batida fallida por el bosque en busca de animales, es por la brujería; si una mujer tiene mal carácter con su marido, es por la brujería; si un príncipe se muestra frío y distante con sus súbditos, se debe a la brujería; si un ritual de magia no logra su propósito, es brujería; si cualquier fallo o desgracia cae sobre cualquiera a cualquier hora y en relación con cualquier actividad de su vida, ello se debe a la brujería (págs. 63-64).

A menos que puedan ser claramente atribuidas a la incompetencia o falta cometida en la observancia de alguna regla moral, los azande atribuyen prácticamente todas las desgracias (incluida la muerte) a la brujería. Evans-Pritchard relata cómo para los azande la brujería es una cosa que ocurre normalmente; difícilmente pasa un día sin que alguien mencione el tema. No obstante, los azande reconocen una pluralidad de causas del infortunio: por ejemplo, se dice que no respetar el tabú del incesto causa la lepra y la muerte de niños pequeños y algunas enfermedades consideradas incurables (como la enfermedad del sueño y la viruela, por ejemplo) se atribuyen al gran Dios Mbori. Además, ciertas situaciones sociales, más que por medio de una explicación mística del infortunio, se explican a través del sentido común. Así, si dices una mentira o cometes adulterio o un robo, no puedes eludir el castigo aduciendo que has actuado bajo los efectos de un hechizo.

Para los azande un brujo (*boro mangu*) es una persona que tiene la habilidad de causar la desgracia a otras personas o incluso el poder de matarlos. Un brujo no practica rituales, no recita conjuros y no posee objetos mágicos. El acto de la brujería es «físico», porque los brujos tienen esta habilidad innata, pues se considera que la brujería (*mangu*) es un fenómeno orgánico heredado. Para los azande, un brujo es una persona cuyo cuerpo contiene —al menos así lo deciden los oráculos o el adivinador— la sustancia brujeril. Ésta consiste en una sustancia material, una hinchazón ennegrecida de forma oval que se encuentra cerca del hígado y que se puede descubrir mediante una autopsia. Los poderes se transmiten de padres a hijos y de madres a hijas. También se sabe que los brujos y brujas tienen los ojos rojizos. Los animales nocturnos, espe-

cialmente los pájaros, están asociados con los brujos y se piensa incluso que aquéllos son servidores de éstos. Se cree también que los brujos se juntan en fiestas clandestinas para urdir sus planes y para fabricar un ungüento que, restregado por la piel, les hace invisibles durante sus expediciones nocturnas (pág. 38). Tanto los hombres como las mujeres pueden ser brujos; generalmente a las mujeres sólo les afecta la brujería practicada por su propio sexo. Los miembros de los clanes aristocráticos no son acusados de brujería. Normalmente un brujo actúa contra una persona movido por la envidia, el odio o la avaricia, y las acusaciones de brujería se dan entre personas que son socialmente iguales.

Al igual que los isleños andamaneses y otras comunidades africanas (como los lovedu), los azande establecen una clara distinción entre la brujería (*mangu*) y la magia (*ngua*); esta última comprende no sólo las técnicas mágicas, sino también las hierbas y otros objetos mágicos. La brujería implica atributos físicos que pueden causar infortunios, incluso inconscientemente, mientras que la magia implica ritos, conjuros y la manipulación consciente de objetos mágicos, normalmente plantas. En cierto sentido, la magia es una forma de combatir la brujería. Se puede usar los objetos mágicos para buenos o malos propósitos. Normalmente, la magia «buena» es moral, porque se usa contra personas desconocidas —por ejemplo, cuando uno no sabe quién ha cometido un crimen—. Si un hombre sabe quién ha robado su lanza o matado a su pariente, normalmente llevará el asunto ante el jefe para que juzgue según su criterio. Por otro lado, la magia «mala» se hace contra personas específicas sobre las cuales uno alberga sospechas, pero no tiene pruebas, por tanto es por definición inmoral. Entre los azande, los objetos mágicos (el término *ngua* también significa «planta») son propiedad de un individuo y los ritos se practican en privado. Se dice que la eficacia de la magia depende de los objetos mágicos y los rituales, y su poder no tiene nada que ver con los espíritus. Aunque todos los azande poseen conocimientos sobre los objetos mágicos, los magos (*boro ngua*) suelen ser hombres viejos o de mediana edad que no tienen mucho prestigio en la sociedad azande. Sus conocimientos sobre herboristería (conocimientos médicos) pueden, sin embargo, ser extensos; cada enfermedad y cada aflicción tienen su medicina apropiada.

Cuando los azande creen que están siendo hechizados consultan a un brujo-médico (*abinza*) que es adivinador y mago al mismo tiempo. Como adivinador (las mujeres raramente son brujas-médicas aunque pueden ser herboristas) descubre el hechizo. Como

mago combate al brujo utilizando objetos mágicos. El abinza es un miembro de una asociación profesional en la que fue iniciado hasta alcanzar un conocimiento profundo en rituales y objetos mágicos, si bien existen con frecuencia fuertes rivalidades personales entre brujos-médicos. Normalmente, un brujo-médico cuenta con la protección de un miembro de la aristocracia. Los azande expresaban cierto escepticismo sobre los motivos y la veracidad de los brujos-médicos, y Evans-Pritchard dedica un capítulo a discutir el grado de confianza que los individuos depositan en estos especialistas rituales. De cualquier forma, el brujo-médico desempeña un papel importante en la cultura azande, siempre teniendo en cuenta que sus actividades sólo tienen sentido en relación con las creencias que las personas tienen en la brujería.

Existen cuatro formas principales de adivinación usadas por los azande: el oráculo de la tabla grabada, el oráculo de las termitas, sesiones de espiritismo y el oráculo de veneno o *benge*. Sólo el oráculo benge, considerado el más fiable, se utiliza como prueba en los juicios. Se coge un pollo y se le administra una sustancia rojiza extraída de una enredadera (una especie de estricnina), y entonces se observa su comportamiento. En la reacción del pollo al veneno (recuperación o muerte) los azande obtienen una respuesta a las preguntas formuladas ante el oráculo. En otras muchas partes de África son los supuestos brujos los que se someten a la prueba del veneno.

Por el tipo de preguntas que hace el curandero y por el uso de los oráculos se revela la identidad del brujo. Evans-Pritchard lo expresa claramente cuando dice: «La adivinación de un curandero tiene éxito cuando éste tiene tacto y dice lo que el demandante quiere que diga» (pág. 170).

Entonces, la víctima, o uno de sus parientes, se aproxima al supuesto brujo y le pide que retire el hechizo. En el pasado, los brujos sospechosos podían ser asesinados, pero normalmente la magia se emplea contra el brujo responsable, incluso aunque la identidad exacta del brujo no esté clara. Generalmente, los brujos alegan su inocencia o la ignorancia del daño que están infringiendo al vecino. El brujo (o la bruja) puede hacer un ritual hirviendo agua y, preparando su estómago, solicitar repetidas veces a su *mangu* que se vuelva inactivo (págs. 95-96).

Después de la detallada descripción de la brujería azande que hemos resumido aquí, Evans-Pritchard interpreta esas creencias, señalando que proporcionan una teoría de la causación que complementa la teoría de la causación natural. Ofrece el ejemplo de un

viejo granero que, devorado por las termitas, se derrumbó hiriendo a la gente que estaba sentada debajo. Los azande podían haber explicado el derrumbamiento del granero en términos empíricos: podían haber dicho que las termitas habían carcomido los apoyos del granero. Para nosotros el derrumbamiento del granero y el hecho de que hubiera gente sentada debajo son dos hechos independientes que simplemente coinciden en el tiempo y en el espacio. No disponemos de una teoría que relacione esos dos acontecimientos. La filosofía azande, sostiene Evans-Pritchard, aporta ese «nexo perdido» (pág. 70), pues la teoría de la brujería ofrece una explicación de por qué esas personas determinadas estaban sentadas debajo de ese granero en concreto, en ese momento preciso en que se derrumbó. La creencia azande en la brujería no contradice en nada el conocimiento empírico de las causas y los efectos. Los azande dicen que «la muerte tiene siempre una causa y que ningún hombre muere sin una razón aparente» (pág. 111). La brujería ofrece razones con respecto a la «particularidad» (como Gluckman la denominaba) de los infortunios.

La relación compleja entre el sentido común (empírico) y el pensamiento mágico es un tema que, según admite Evans-Pritchard, se aborda prácticamente en cada página del libro. Por consiguiente, no sorprende que su perspectiva de la magia y de la brujería esté formulada en términos intelectualistas y se pregunte por qué los azande no perciben la «futilidad de su magia» (pág. 475). Él ofrece un número de posibles razones. Primero, la brujería y la magia forman un sistema intelectualmente coherente. Más que incidir en el mundo objetivo, el principal propósito de la magia es combatir otros poderes mágicos; como su acción transciende la experiencia, ésta no puede fácilmente contradecirla. Segundo, los azande saben vivir con el escepticismo y reconocen que sus medicinas a veces no funcionan. Pero este escepticismo sólo afecta a ciertas medicinas y a ciertos magos, de forma que el sistema mágico sale reafirmado. Tercero, para explicar el fracaso de un rito existen toda una serie de nociones disponibles: brujería, contramagia, el incumplimiento de un tabú, etc. Cuarto, sólo se utiliza la magia para producir hechos que probablemente ocurrirán en cualquier caso, raramente se le pide que produzca un resultado por sí misma: siempre viene acompañada por una acción empírica. Un hombre elabora la cerveza por medio de métodos comprobados, y usa objetos mágicos (magia) solamente para que la mezcla se haga antes. Ni siquiera soñaría con intentar elaborar la cerveza usando únicamente «objetos mágicos» (pág. 475).

Esta perspectiva sintoniza con la de Edward Tylor e indica la orientación «intelectualista» de este texto clásico sobre la brujería azande. Pero la cuestión más reseñable de la argumentación de Evans-Pritchard es que constituye un intento de hacer inteligible una serie de creencias, exóticas y extrañas para los europeos, mostrando cómo forman un sistema de pensamiento comprensivo y cómo este sistema de pensamiento se relaciona con las actividades sociales, la estructura social y la vida del individuo (1951: 98). Sugerir que Evans-Pritchard simplemente interpretaba la brujería como un «sistema de explicación» o que hacía una «traducción» de los conceptos azande significa malinterpretar y empequeñecer sus intenciones y sus logros.

El libro de Evans-Pritchard sobre los sanusi de Cirenaica es un estudio de un tipo muy diferente al de los azande. Es un excelente estudio dentro del género de la sociología histórica. Douglas está completamente equivocada cuando opina que se trata de un ejemplo de análisis «voluntarista» que polemiza contra la teorización reduccionista y el determinismo sociológico. Como Marx y Weber, Evans-Pritchard es contrario a los análisis reduccionistas; pero se muestra igualmente contrario al tipo de razonamiento fenomenológico que separa las ideas de su base. Los conceptos religiosos de Evans-Pritchard están anclados —firmemente amarrados— en la realidad social y material. Si la simpatía hacia los oprimidos y el énfasis en la actividad humana convierte un análisis en «voluntarista», entonces el estudio de Engels sobre las guerras de los campesinos en Alemania también sería otro ejemplo de esa perspectiva.

La orden sanusiya era una variante austera y militante de sufismo que, hacia el final del siglo XIX, tenía una influencia dominante sobre una amplia área del norte de África, especialmente en la Cirenaica. Era una cofradía islámica muy ortodoxa que, a diferencia de otras órdenes sufíes, no era extática, sus miembros eran hostiles a las posesiones, flagelaciones, estados de trance y a la música. Fue fundada por el argelino al-Sanusi, que viajó por el norte de África y Oriente Próximo y estableció la orden por primera vez cerca de La Meca en 1837. Al no poder regresar a su tierra natal, debido a la invasión francesa, residió durante algunos años en Cirenaica. En 1856, cuando tenía casi setenta años, trasladó la sede de su orden a Jaghbub, entonces un oasis remoto, donde murió tres años después. Bajo la dirección de su hijo mayor Sayyid al-Mahdi la orden se expandió rápidamente y hacia finales del siglo XIX casi todos los beduinos de Cirenaica y del área circundante se habían

convertido en seguidores de la orden, que ya formaba un imperio teocrático que controlaba el comercio y administraba una amplia región. Evans-Pritchard expone la trayectoria de los sanusiyas, que originariamente había comenzado como un movimiento reformista de los árabes beduinos de Cirenaica, y finalmente se convirtió en un Estado teocrático, en gran medida como respuesta a las presiones políticas externas. La orden, basada en las tribus y no en las ciudades —las comunidades estaban estructuradas como instituciones tribales— dotó a los beduinos, que hasta entonces habían tenido una estructura política fragmentada, de un símbolo nacional y de una estructura administrativa. Además, la naturaleza austera y ortodoxa de la orden armonizaba con el estilo de vida de los pastores nómadas. La orden había establecido una especie de alianza con el imperio otomano a través de los oficiales turcos locales, que permitía a los sanusiyas ocupar muchas de las funciones del gobierno en el interior, particularmente las concernientes a educación, justicia, seguridad y a veces hasta el cobro de impuestos. Evans-Pritchard resume así la situación a finales del siglo XIX: «Los sanusiyas utilizaban a los turcos para proteger su posición en sus relaciones con las tribus y se entendían con las tribus para resistir cualquier extralimitación en las prerrogativas del gobierno turco» (1949: 99).

Esta situación cambió drásticamente con el declive del Imperio Otomano y la invasión italiana del país en 1911. A excepción de un periodo de acuerdo que sucedió a la Primera Guerra Mundial, durante más de veinte años las tribus beduinas resistieron, bajo el liderazgo de la orden sanusiya, la agresión italiana. En esta guerra de guerrillas que Evans-Pritchard describe detalladamente, los sanusiyas actuaron como líderes y sirvieron como símbolo común en la larga y cruenta guerra. En este proceso, el término sanusi dejó de tener contenido religioso y se convirtió cada vez más en un símbolo político, mientras que la propia orden pasó a ser un movimiento nacional religioso. Evans-Pritchard adoptaba la posición de los beduinos, percibiendo la intervención italiana como una agresión al derecho de los beduinos a vivir según sus propias leyes en su propia tierra y señala que, «al luchar por sus tierras y rebaños, los beduinos se sentían fuertes, porque sabían que también estaban luchando por su fe. Sin la apropiada percepción de los sentimientos religiosos que estaban implicados en la resistencia, sería imposible entender cómo consiguieron durante tanto tiempo defenderse de unos extraños tan poderosos» (1949: 166). Evans-Pritchard interpreta el conflicto en términos materialistas, aunque enfatiza que

sólo se puede entender bien si se tienen en cuenta sus dimensiones religiosas.

Hacia 1932 sus rebaños habían sido indiscriminadamente masacrados, su país desolado, habían sufrido miles de pérdidas, los beduinos estaban prácticamente vencidos y la orden sanusiya desarticulada. Finalmente, la resistencia llegó a su fin con la captura y ejecución en la horca de Umar al-Mukhtar. De origen humilde, era un hombre aguerrido que rondaba los sesenta años cuando se unió a la lucha de liberación. Era, según Evans-Pritchard, el «alma» de la resistencia. El libro muestra sin duda el «poder de las intervenciones personales» en los acontecimientos históricos, pero la intervención de al-Mukhtar guarda pocas similitudes con el «individuo» burgués que Douglas describe en sus textos.

Centrándonos ahora en otro clásico de Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (*La religión nuer*) (1956), nos movemos hacia un terreno teórico diferente, pero igualmente estimulante y fecundo.

Evans-Pritchard publicó una trilogía sobre los nuer, un grupo ganadero seminómada que habitaba la región pantanosa y las sabanas del sur de Sudán. *The Nuer* (*Los nuer*) (1940) es, como sugiere el subtítulo, una «descripción de las formas de vida y las instituciones políticas» de estos pueblos. Se trata de un reconocido clásico de la antropología que, invariablemente, ha sido considerado como un estudio funcionalista. Pero, como ha señalado Dumont, hay muy poco de «integración social» en el libro y el estudio tiene una fuerte orientación materialista y estructuralista. Dumont habla de la «ambigüedad radical» inherente al trabajo (1975: 342). Evans-Pritchard definió sus propósitos en los siguientes términos:

> He intentado mostrar cómo algunas características de su forma de vida sólo se pueden entender si tenemos en cuenta su medio ambiente; y también que algunas características de su estructura política se pueden entender sólo si atendemos a su forma de vida. No intenté, sin embargo, explicar sus formas de vida como una función de su medio ambiente o su estructura política como una función de su economía (1956: 320).

Así, Evans-Pritchard piensa que la vida social está firmemente anclada en el mundo material y, al igual que Marx y Weber, no considera la política o la religión como ámbitos autónomos, ni tampoco se propone hacer un análisis reduccionista, ni sugiere que los diferentes niveles de realidad social sean simples reflejos. Aunque *Nuer Religion* (*La religión nuer*) se centra específicamente en las creencias y prácticas religiosas de los nuer, subyace en este tra-

bajo una orientación similar a la del estudio anterior que no es ni idealista ni fenomenológica.

Es importante puntualizar que aunque *Nuer Religion* (*La religión nuer*) es un estudio ejemplar, rico en detalles etnográficos, el campo de investigación de Evans-Pritchard estuvo limitado por el tiempo y por las circunstancias: admite que sólo conoció a un profeta y que asistió a un único ritual de posesión durante su estancia en la tierra de los nuer, lo que hace que su relato sea incluso más remarcable.

La primera parte del estudio está dedicada al análisis del concepto nuer de espíritu (*kwoth*) y sus diferentes manifestaciones. El término también tiene una forma plural (*kuth*); los espíritus se dividen en dos categorías principales, los espíritus de arriba (asociados con el aire, los ríos y la iluminación) y los espíritus de abajo. Estos últimos son fundamentalmente espíritus totémicos, asociados con varias plantas y animales como el lagarto, el león, el cocodrilo y la pitón. Evans-Pritchard nota que éstos son espíritus sobrenaturales de bajo *status* y que no hay un elemento marcadamente utilitario en su selección. Los animales, plantas y artefactos más usados por los nuer en su vida cotidiana están ausentes en las listas de tótems. Señala así que la información sobre los tótems nuer no apoya la suposición malinowskiana de que el totemismo es una «ritualización de intereses empíricos» (1956: 80). Ni son las especies totémicas necesariamente las mismas que aparecen en sus leyendas. Por tanto, para Evans-Pritchard, no debemos buscar la interpretación de las relaciones totémicas en la naturaleza intrínseca del tótem sino en «la asociación que sugiere... No es su propia naturaleza, sino su carácter simbólico, lo que hace que el espíritu se muestre a sí mismo a la inteligencia humana» (pág. 82). Por consiguiente, los nuer consideran las criaturas no por sí mismas sino en cuanto símbolos. Pero los espíritus del aire y los espíritus totémicos están estrechamente relacionados con la estructura social.

> El orden social reflejado en el espíritu también lo encontramos en los espíritus totémicos, que son espíritus de una forma más inmanente y material... Cada uno de los espíritus totémicos tiene una relación particular con un linaje, el cual expresa como grupo social exclusivo su relación totémica con un Dios a través de una actitud de respeto hacia la criatura que actúa como un símbolo material de la relación. La impronta del orden social en la concepción del espíritu es muy evidente en las creencias y reglas totémicas de los nuer (pág. 91).

Evans-Pritchard dice que en todas las sociedades el pensamiento religioso lleva la marca del orden social. Con los nuer esta marca es evidente en todos los niveles de la realidad social. Como creador, el espíritu es el protector de todos; representado por los espíritus del aire (como el Deng), él es el protector de los linajes y de las familias; representado en los espíritus de la naturaleza y los fetiches, él es el protector de individuos particulares (pág. 118). Esta «configuración estructural», dice Evans-Pritchard, resulta evidente a través del análisis sociológico; pero, avisa, una «interpretación estructural sólo explica ciertas características del reflejo y no la idea de espíritu en sí misma». Pero como el espíritu sólo se manifiesta en su relación con la naturaleza, la cultura y la experiencia histórica, nunca se puede conocer «en sí mismo». Tiene el mismo *status* que el *noumenon* de Kant, la «cosa en sí misma» (se experimenta, pero es incognoscible).

En el capítulo titulado «El problema de los símbolos», Evans-Pritchard intenta interpretar el significado de ciertas analogías simbólicas elaboradas por los nuer como, por ejemplo, que los «gemelos son pájaros» y que en sus ritos propiciatorios el pepino es un buey. Arguye contra la idea de Lévy-Bruhl según la cual ésta sería una evidencia de «participación mística» en la que los nuer tomarían equivocadamente una relación ideal por una real. Para Evans-Pritchard estas analogías no son predicados de identidad, sino que implican un «nexo simbólico» a un nivel imaginario del pensamiento donde la mente trabaja con figuras, símbolos, analogías y metáforas poéticas. Evans-Pritchard, pues, interpreta estas creencias en términos de asociaciones simbólicas, en referencia a la cosmología estructurada de los nuer (sobre la naturaleza del pensamiento religioso de los nuer, véase Firth 1966 y Hayley 1968).

Evans-Pritchard destacaba que la religión nuer era fundamentalmente una religión centrada en este mundo, «una religión que abunda en los aspectos de la vida» (pág. 154). Los nuer no sabían ni se preocupaban por saber qué había después de la muerte. Parece que esto confirma los apuntes de Weber sobre el carácter de la religión tribal. Evans-Pritchard también destacaba que los nuer mostraban poco interés por los fantasmas y los espíritus de los muertos y, en marcado contraste con los azande, apenas utilizaban los objetos mágicos. Se practicaba la adivinación y la herboristería pero, de acuerdo con Evans-Pritchard, parecía que tenían una importancia menor. Veían los objetos mágicos como algo extraño y foráneo. El pensamiento nuer «siempre se orienta hacia el espíritu» (pág. 104). «El pecado, con el sufrimiento que conlleva»,

escribe Evans-Pritchard, «es central en el estudio de la religión nuer.» Douglas cree necesario subrayar que el «método» esencial de Evans-Pritchard se centraba en la noción de «responsabilidad» manifestada a través de formas institucionales, y que sus análisis tomaban como punto de partida el sujeto moral. Sin embargo, este comentario no deja de ser un lugar común puesto que, como Weber había señalado mucho tiempo antes, todas las religiones están intrínsecamente relacionadas con la moral y el sufrimiento humano y, por consiguiente, implican un sistema ético y una teodicea. Todos los estudios descriptivos de la religión se centran por lo tanto en la «responsabilidad»; el estudio de Evans-Pritchard es simplemente uno de los mejores en su género.

Todas las enfermedades graves y las desgracias que ocurren entre los nuer se atribuyen invariablemente a la infracción de una interdicción moral, conocida como *nueer*. El adulterio, el incesto y el homicidio en particular eran vistos como faltas graves que implicaban no sólo el quebrantamiento de una regulación social sino también la violación de un tabú y del orden espiritual. Una persona, o incluso toda la comunidad, quedaban así ritualmente contaminados y sólo la actividad ritual podía situar las cosas de nuevo en su sitio. Como estas faltas eran consideradas ofensas contra los espíritus, los nuer pensaban que era el espíritu quien les castigaba. En la práctica los nuer identificaban la enfermedad con el pecado; así, por ejemplo, el término *rual* significa incesto y sífilis al mismo tiempo. Evans-Pritchard resume la cuestión así:

> Como la enfermedad es la acción del espíritu, la acción terapéutica es sacramental. La enfermedad es un síntoma de la condición espiritual de la persona que, a su vez, es la causa subyacente de la crisis, y sólo puede ser curada mediante la expiación —sacrificio— del pecado que la ha causado. Esto es, pues, otra característica del pecado. Causa infortunios físicos, normalmente la enfermedad, que se identifican con él de forma que la cura de la enfermedad consiste en la expiación del pecado (pág. 192).

Evans-Pritchard señala que los nuer no se sentían moralmente indignados ante el pecado, porque la infracción de una *nueer* no tenía que ver directamente con la moral de los individuos. Tales interdicciones tienen un significado más espiritual que ético y es muy diferente del incumplimiento de una convención, una costumbre o algún tipo de obligación social. Por tanto, resulta equivocado interpretar la religión nuer simplemente en términos de la «teoría de los juegos» (con el espíritu como contrincante en un jue-

go de póker) o en términos del «libro de contabilidad» de un tendero, tal como Douglas parece hacerlo (1980: 100-102). Tales metáforas están fuera de lugar. Más bien parece que las actividades religiosas estaban estrechamente relacionadas con sus ideas cosmológicas y con la disolución y redefinición de sus categorías simbólicas (Beidelman 1971: 379). El propio Evans-Pritchard señala que estas prohibiciones rituales sólo tenían sentido en el contexto más amplio de la vida social de los nuer.

Evans-Pritchard describe la cosmología nuer como fundamentalmente dualista; para él hay una rígida separación entre el espíritu (*kwoth*) y la tierra, que es el dominio de los humanos. La dicotomía se diluye en dos ocasiones importantes: en los ritos de posesión (cuando los espíritus bajan a la tierra y entran en un ser humano) y en los sacrificios. Este último ritual conlleva la separación del espíritu (vida) de la tierra, separación que se hace necesaria para alejar al espíritu que había intervenido en el mundo al enviar la enfermedad y la desgracia como respuesta a la negligencia en el cumplimiento de ciertas obligaciones rituales por parte de los humanos.

Los nuer practican sacrificios en muchas ocasiones, sacrificios que ellos dividen en dos clases. Algunos los ejecutan principalmente los individuos en épocas de infortunio —enfermedad, esterilidad o aflicción—. Son, pues, ritos de aflicción realizados para apaciguar a los espíritus. Otros rituales se practican en beneficio del colectivo, ritos de paso sobre todo —de iniciación, matrimonio o muerte—. Los sacrificios tienen que ver fundamentalmente con crisis espirituales y morales más que con acontecimientos naturales, excepto en el caso de que éstos interfieran en el bienestar humano. Los ritos de sacrificio se celebran normalmente durante las lluvias y constan de cuatro actos: la presentación del animal (preferentemente un buey) al espíritu; la consagración del animal; la invocación del sacerdote que, sosteniendo una lanza, expresa los propósitos del ritual y aspectos relacionados con él; y, finalmente, la muerte e inmolación de la víctima del sacrificio. Evans-Pritchard cuenta que los nuer creen que la vida y la sangre de la víctima pertenecen al espíritu, mientras que la carne del animal se reparte entre los asistentes. Ésta se come posteriormente en una fiesta comunitaria que no tiene transcendencia sacramental. Evans-Pritchard, por lo tanto, cuestiona la teoría del sacrificio de Robertson-Smith, subrayando que el ritual nuer no trata de la hermandad con el espíritu, sino de la separación. Paradójicamente, «Dios se separa de los hombres mediante un acto que los vuelve a

unir» (pág. 275). Posteriormente discute la teoría alternativa de Tylor y Spencer, que suponía que el sacrificio era un intercambio de presentes, notando que nociones como las de redención, oblación, expiación y purificación son centrales para la concepción nuer del sacrificio. Señala que el animal es, ante todo, el sustituto de una persona que cumple el papel de cabeza de turco, y que los nuer sólo matan el ganado para celebrar sacrificios o en tiempos de verdadera necesidad. Normalmente los que realizan el sacrificio son o bien un pariente agnaticio o bien un sacerdote de la tierra (*kuaar muon*). Frecuentemente conocidos como «jefes de piel de leopardo», los sacerdotes no juegan un papel político o administrativo directo entre los nuer, pero tienen una función muy importante en la mediación de conflictos (véase 1940: 172-176). La relación mística del sacerdote con la tierra, escribe Evans-Pritchard, «concuerda con la idea general que identifica al hombre con la Tierra y a Dios con el cielo, siendo el sacerdote una persona que se sacrifica en beneficio del hombre de abajo y del Dios de arriba» (pág. 292).

Para los nuer también son importantes los ritos de posesión donde el profeta, como el sacerdote, también es intermediario en la oposición conceptual entre el espíritu y la tierra (los humanos). La posesión se identifica con la enfermedad, generalmente si es grave y repentina, cuya causa se atribuye a un espíritu específico. Los efectos de la enfermedad pueden ser temporales o permanentes e, igual que en otros cultos extáticos (véase I. Lewis 1971), la persona poseída, al recuperarse de la dolencia, suele establecer una relación especial con el espíritu. Cuando la posesión es permanente, la persona es reconocida como profeta. Los nuer denominan a este tipo de personas carismáticas *gwan kwoth*: propietario o poseedor de un espíritu. Ello le da la facultad de poder curar y de predecir y adivinar el futuro. En el pasado, la función principal de los profetas más carismáticos, señala Evans-Pritchard, era dirigir las expediciones para robar ganado a los dinkas y luchar contra invasores foráneos. Sin embargo, viene a decir que el reconocimiento de los profetas es un fenómeno reciente que se puede interpretar como una reacción o respuesta a la ley colonial. Pero añade que ello constituye un desarrollo de las potencialidades existentes en su religión tradicional. Muchas mujeres llegan a ser profetas menores, pero sólo los hombres realizan los sacrificios o tienen una «función hermenéutica en periodos de guerra» (pág. 308). La administración colonial británica reprimió duramente el movimiento profético de los nuer. Evans-Pritchard pone de relieve el contraste entre los sacerdotes y los profetas. El primero es un fun-

cionario tradicional, al que no se rendía culto y cuya virtud radicaba en su oficio; el otro obtiene su poder personal a través de la inspiración carismática y posee ciertos elementos de culto (pág. 304). Beidelman (1971) duda de que las fronteras entre los sacerdotes y los profetas sean tan rígidas como parece, notando que los primeros frecuentemente buscan aumentar su poder por medio del carisma y la manipulación política, mientras que los profetas intentan rutinizar su carisma al establecer una autoridad más estable. Beidelman nota que Evans-Pritchard no hace ninguna mención de *Judaísmo antiguo*, el estudio clásico de Weber sobre sacerdotes y profetas, a pesar de que emplea sus conceptos.

Cuando discute el «simbolismo de la lanza», Evans-Pritchard señala que la lanza siempre se lleva en la mano derecha y que los jóvenes nuer no suelen usar el brazo izquierdo, de la misma forma que suelen mutilar el cuerno derecho de su vaca favorita forzándolo así a que crezca hacia abajo. Estas observaciones llevan a Evans-Pritchard a decir que hay un modelo estructural subyacente —un «simbolismo profundo»— en la vida social de los nuer (1956: 231-238). Esta clasificación dualista se puede expresar de la siguiente manera:

Espíritu	*Tierra*
Arriba	Abajo
Espíritu	Humanos
Luz	Oscuridad
Derecha	Izquierda
Fuerza	Debilidad
Bien	Mal
Este	Oeste
Profeta	Sacerdote
Masculinidad	Feminidad

(En el próximo capítulo examinaremos más detenidamente estas clasificaciones; para un «visión suplementaria» de las clasificaciones nuer, véase Pocock 1974.)

El capítulo final de *Nuer Religion* (*La religión nuer*) está dedicado a reflexionar sobre las implicaciones teóricas del estudio. Destaca que la religión nuer es un fenómeno histórico muy complejo y se pregunta si se puede comprender en términos psicológicos o psicoanalíticos. Según Evans-Pritchard, la mayoría de las teorías (es decir, las de Tylor, Spencer, Malinowski y Freud) «hace mucho que se han desacreditado por ser intentos ingenuos e introspectivos» (pág. 312).

La religión sólo se puede entender mediante el análisis sociológico, relacionando los fenómenos religiosos con la estructura social. Esto es cierto al menos para los nuer. «No creo... que la configuración de los espíritus, las faltas que se consideran pecados y el papel que cumplen los maestros de ceremonias, los sacerdotes y los profetas en los sacrificios se puedan entender adecuadamente sin un conocimiento del orden social» (pág. 313). Anteriormente había destacado que la expresión y el pensamiento humano estaban inevitablemente construidos a partir de la experiencia que el hombre tiene del mundo circundante, lo que indica una perspectiva materialista. Sorprende entonces que en las últimas páginas del libro, después de profesar durante todo el texto un análisis sociológico ejemplar de la religión nuer (enriqueciéndolo cuando es necesario con interpretaciones hermenéuticas, contextuales, estructurales y simbólicas de elementos religiosos específicos), Evans-Pritchard diga que en última instancia la religión es un «estado interior». El «espíritu» es en sí mismo un «misterio» y la «percepción intuitiva» es una «experiencia espiritual» (págs. 314-315). Como definición de la religión resulta inadecuada y escasamente iluminadora; como interpretación o explicación de la religión simplemente es inaceptable. Una vez que los aspectos sociales y culturales de la religión nuer hayan sido abstraídos, escribe Evans-Pritchard, solamente nos quedará una relación entre el hombre y «algo que permanece fuera de su sociedad»: el espíritu. Lo único que los nuer le decían de esta «experiencia» es que era como el viento o el aire. No sorprende entonces que Evans-Pritchard dedique casi trescientas páginas al análisis sociológico y sólo una a este estado vivencial. Llegado a este punto, su análisis deja de ser sociológico para convertirse en teológico.

En el último capítulo expone la necesidad de un estudio comparativo de las filosofías africanas, notando que el «motivo dominante» varía entre las diferentes culturas africanas, dependiendo de si el infortunio se atribuye a los ancestros, a la brujería o, como en los nuer, al espíritu (pág. 315). Mary Douglas recoge esta cuestión en *Natural Symbols* (*Símbolos naturales*). A continuación nos dedicaremos al estudio de sus obras.

Animales, anomalías y abominaciones

En los años sesenta fueron publicados dos libros importantes de antropología. No se puede decir con exactitud que inauguraran una perspectiva teórica completamente nueva, pues ambos estaban

dentro de la tradición de la ciencia social durkheimiana, pero ambos, cada uno en su estilo, causaron una gran convulsión. Tengo que admitir que cuando, siendo estudiante de antropología, los leí por primera vez, me resultaron prácticamente incomprensibles. Escritos desde una vasta perspectiva comparativa y repletos de reflexiones metafóricas y rodeos escolásticos, parecía que pertenecían a un género intelectual diferente al de los otros textos que estaba acostumbrado a leer. Pero, a pesar de que a veces era difícil seguir la argumentación y la polémica, los puntos oscuros y también sus lugares comunes disimulados me hacían perder la paciencia; de todas formas, pensé que ambos eran tremendamente estimulantes. Uno de ellos, *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss, se convirtió en un clásico; lo estudiaremos en profundidad en el próximo capítulo. El otro es *Purity and Danger* (*Pureza y peligro*) de Mary Douglas (1970b). A pesar de que Douglas estimuló una gran cantidad de estudios en temas tales como el simbolismo animal y corporal, en líneas generales no ha sido una figura reconocida, no ha sido objeto de tantos debates y comentarios como Lévi-Strauss (véase sin embargo Wuthnow y otros 1984).

Hay, no obstante, similitudes destacables en cuanto a la perspectiva estructural del simbolismo religioso de ambos autores, algo que es evidente para cualquiera que haya leído los dos libros. La tesis central de los dos trabajos es que las culturas «primitivas» están integradas a nivel conceptual. Douglas habla de una visión del mundo «indiferenciada», señalando que mientras que nosotros (los «modernos») operamos en campos segregrados de acción simbólica, para muchas culturas «primitivas» «el campo de acción simbólica es único». Como veremos, Lévi-Strauss destaca la misma idea, notando que muchas culturas ágrafas no poseen ninguna división entre sus diferentes ámbitos de «clasificación» —la forma en que ordenan el mundo biológico y social—. Además, y al contrario de Frazer, a estos autores no les interesa tanto diferenciar la ciencia del llamado pensamiento primitivo como argumentar que para los pueblos ágrafos sus rituales y símbolos forman un universo consistente y simbólicamente significativo. Efectivamente, las perspectivas generales de los dos autores presentan importantes similitudes.

Pero mientras que Lévi-Strauss se preocupa fundamentalmente por desacralizar el concepto de totemismo, en *Pureza y peligro*Douglas intenta interpretar las reglas de contaminación y los tabúes alimenticios mediante el recurso a la estructura social de pensamiento, permaneciendo así fiel a la tradición de Durkheim. Con Lévi-Strauss uno nunca está seguro en qué «nivel» de realidad o ex-

periencia se basan los sistemas simbólicos o si éstos pueden reducirse a otra estructura que no sea la formal. Con Douglas, sin embargo, el mensaje es claro (aunque implícito cuando estudia culturas específicas) porque ella sigue estrechamente a Durkheim cuando dice que la estructura de las regulaciones sociales forma la base subyacente de los fenómenos simbólicos y religiosos. De aquí se desprende otra diferencia fundamental: Douglas trata de semántica y significados, Lévi-Strauss de «gramática» o de sintáctica cultural. La primera tiene algún contenido, el segundo no, lo que lleva a muchos, incluida la misma Douglas, a criticar el crudo formalismo de la perspectiva lévi-straussiana. Aquí radica la razón por la que el estructuralismo de Lévi-Strauss ha sido tachado de versión de psicoanálisis sin libido y por la que los principales temas de *Pureza y peligro* —experiencia, sexo y moralidad— están particularmente ausentes de los textos de Lévi-Strauss.

Mary Douglas se formó en un colegio católico y, después de obtener la licenciatura en ciencias políticas y económicas en Oxford, trabajó durante un tiempo en la Oficina Colonial. Habiéndose interesado por la antropología, volvió a Oxford para estudiar y entonces realizó un trabajo de campo entre los lele del Zaire. *Pureza y peligro*, publicado en 1966, está dedicado al análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Aunque de largo alcance, basado en material de varias monografías etnográficas, sus análisis se basan prioritariamente en la cultura de dos pueblos: los antiguos hebreos y los lele; si bien utiliza extensamente los textos de su tutor Evans-Pritchard.

Douglas comienza su estudio repasando los trabajos de los antropólogos precursores, especialmente los de Robertson-Smith, Frazer y Durkheim. Deseaba vivamente argumentar contra la idea de que existe una gran distancia entre nuestra cultura y la de los pueblos ágrafos, especialmente contra la teoría de que los pueblos «primitivos» no establecen ninguna distinción entre las ideas de lo sagrado y de impureza. El interés por la religión y la magia, señala, no debería ceñirse tan estrechamente a las entidades «espirituales» ni limitarse a demarcar rígidamente las fronteras entre la religión y la magia; en vez de eso, deberíamos intentar comparar las visiones que los pueblos tienen sobre el destino humano y sobre el lugar que el hombre ocupa en la naturaleza. Nuestra orientación debe ser sociológica.

Para entender los tabúes y las ideas de contaminación es útil y necesario, escribe, examinar nuestras propias ideas sobre la suciedad. Aunque entre nosotros el rechazo de la suciedad puede ser

más una cuestión estética y de higiene que propiamente religiosa, de todas formas en nuestra cultura desempeña un papel similar a los tabúes rituales en las culturas primitivas pues la suciedad es el «resultado indirecto de un ordenamiento y clasificación sistemáticos de la materia» (pág. 48). Así, ella sugiere que los tabúes —«ideas sobre separación, purificación, demarcación y punición de transgresiones»— tienen como primera función imponer cierta sistematicidad en la experiencia inherentemente desordenada (pág. 15). Ella retoma la discusión de Sartre sobre la viscosidad en *El ser y la nada* (1943) y el trabajo de Festinger sobre disonancia cognitiva, y analiza las diferentes formas en que las culturas manejan la ambigüedad y los eventos anómalos. Con frecuencia se mata a los gemelos y niños deformes, por ejemplo, después de nacer.

Con respecto a los tabúes alimenticios, el siguiente extracto (referente a los lele) expresa sucintamente su teoría general:

> Ciertos animales... son adecuados para servir de comida a los varones, otros para las mujeres, otros para los niños, otros para las mujeres embarazadas. Otros son considerados incomestibles. De una u otra forma, los animales rechazados como inapropiados para el consumo humano se vuelven ambiguos de acuerdo con su esquema de clasificación. Su taxonomía animal separa los animales diurnos de los nocturnos; los animales de arriba (pájaros, ardillas y monos) de los animales de abajo; animales de agua y animales de tierra. Los animales de comportamiento ambiguo se tratan como anomalías de uno u otro tipo y se eliminan de la lista de alimentos comestibles (1970b: 196).

Por tanto, ella propone una teoría muy similar a la de Leach (1964). Para ilustrar su tesis reexamina aquel «viejo enigma bíblico», las reglas dietéticas que se formulan en los primeros libros de la Biblia.

En el relato de la creación del Génesis se diseña un boceto de los tres dominios terrenales, que son: a) «lo seco», que Dios llamó «tierra», b) el conjunto de las aguas, que el Creador llamó «los mares» y c) una región «encima de la tierra en el firmamento del cielo», que en adelante llamaremos aire. Este esquema recuerda al sistema cosmológico de los isleños andamaneses, ya que éste también consistía en un esquema tripartito de cielo, tierra y aguas. Significativamente, cada uno de estos dominios se relaciona con una categoría particular de «criaturas» formadas por el Creador en un orden cronológico. Las criaturas vivas de la tierra se subdividen en «bestias» y «los animales que se arrastran».

En la lista de prohibiciones dietéticas (los animales impuros), expuesta en el Levítico y en el Deuteronomio, hay una conformidad con este esquema clasificatorio, pues las restricciones se agrupan bajo cuatro grandes encabezamientos. Dentro de cada categoría se sitúan animales puros e impuros. Esto se expresa sucintamente en el Levítico: «Ésta es la ley acerca de los animales, de las aves y de todos los seres vivientes que se mueven en el agua y de todos los que andan arrastrándose sobre la tierra; para que hagáis distinción entre lo impuro o lo puro» (Levítico 11: 46-47). Tomaremos por orden cada una de estas categorías:

1. «*Todos los que están en las aguas.*» La identificación de las especies prohibidas dentro de esta categoría está planteada con una claridad meridiana: los hebreos consideran comestibles sólo a los peces típicos. Según el Levítico: «De entre todos los animales que viven en las aguas, podréis comer éstos: cuantos tienen aletas y escamas... Pero serán cosa abominable para vosotros todos los que carezcan de aletas y escamas» (11: 9-10).

2. «*Las aves.*» En *Pureza y peligro*, Douglas ignora esta categoría porque, según ella, está nombrada pero no está lo suficientemente descrita y sus nombres plantean una serie de dudas. Esto es efectivamente cierto, puesto que hay una amplia discrepancia entre los nombres tal como aparecen en las versiones autorizadas y revisadas de la Biblia. Ciertamente, los traductores no eran ornitólogos. Pero siguiendo a Cansdale (1970) podemos llegar a una estimación aproximada de las especies prohibidas en la ley mosaica. Se trata de las siguientes:

peres	Buitre barbado
racham	Buitre egipcio
'ayyah	Milano o gavilán
qa'ath	Normalmente traducido como «pelícano», pero más parecido a una lechuza
shachaph	Probablemente, ave marina, gaviota
tinshemeth	¿Ibis sagrada?
anaphaa	Garza
chasidah	Cigüeña
nesher	Águila imperial
dukiphat	Abubilla
'oreb	Cuervo

Todos estos pájaros son o bien aves de presa o bien carroñeros, aunque dos de las especies —ibis y abubilla— eran consideradas sagradas por los egipcios. Incluso éstas presentan algunos hábitos carroñeros, el nido de la abubilla en particular es extremadamente maloliente.

Hay que notar que algunos pájaros, particularmente las tórtolas y los pichones, se ofrecían en los sacrificios, especialmente en los rituales de expiación por los pecados o en ritos de purificación de leprosos y mujeres después de la menstruación (Levítico 14-15).

3. «*Animales terrestres.*» La Biblia dice: «De entre todos los animales podréis comer éstos: cualquier animal de pezuña partida, hendida en mitades y que rumia, sí lo podréis comer» (Levítico 11: 2-7). Y continúa advirtiendo que el camello, la liebre y el cerdo son impuros y prohibidos porque no se ajustan a este esquema clasificatorio.

La lista de especies comestibles del Deuteronomio (14: 4-5), según las identificaciones de Cansdale, es la siguiente:

Hebreo	*Versión autorizada*	*Identificación*
shor	Buey	Buey
keseb	Oveja	Oveja
'ez	Cabra	Cabra
'ayyal	Ciervo	Ciervo
tsebi	Corzo	Gacela
yachmur	Gamo	Búfalo
'aqqo	Cabra-montés	Rebeco nubio
dishon	Antílope	Antílope (*Addax nasomaculata*)
te'o	Buey salvaje	Antílope (*Oryx*)
zemer	Gamuza	Oveja de monte

Es interesante el hecho de que la mayoría de estas especies sean actualmente especies protegidas. Aunque Douglas señala que los hebreos, como pastores que eran, no apreciaban los animales salvajes (pág. 68), esto no está tan claro en las Escrituras, porque hay referencias frecuentes a la caza con trampas de animales salvajes.

El Levítico menciona que «cualquier animal que tenga zarpas» es una categoría prohibida, pero no da más detalles al respecto.

4. «*Animales que andan arrastrándose.*» Un pasaje importante

dice: «De entre los animales que andan arrastrándose por el suelo serán impuros para vosotros: la comadreja, el ratón, el lagarto en sus diversas especies, el erizo, el cocodrilo, el camaleón, la salamandra y el topo. Entre todos los animales que andan arrastrándose éstos serán impuros para vosotros» (Lev. 11: 29-31).

Evidentemente, este listado se refiere mayoritariamente a la familia de los lagartos y pequeños roedores. Douglas sitúa dentro de esta categoría a las criaturas «provistas de manos en vez de pies delanteros, que se sirven de sus manos inconvenientemente para caminar» (pág. 70); pero los animales considerados «andan arrastrándose» y están clasificados como un grupo diferente al grupo de animales no especificado en las Escrituras al que se refiere su cita (Lev. 11: 27). Difícilmente podemos decir que los lagartos tengan garras, y el «topo», cuyas patas delanteras, según Douglas, «son como manos» (pág. 70), es ciertamente una mala traducción, pues este animal no se encuentra en Palestina. Por supuesto, el pasaje, como muchos comentadores de la Biblia han manifestado, puede referirse a simples mamíferos.

Volviendo al análisis de Douglas, es necesario señalar desde el principio que a ella no le satisfacían ni las explicaciones fragmentarias de las prohibiciones alimenticias del Levítico —intentos de explicar las restricciones a través de diferentes factores— ni tampoco lo que ella denominaba «materialismo médico», la reducción de la religión y el simbolismo a cuestiones de higiene y de beneficios materiales. Un ejemplo de esto último es la interpretación de Marvin Harris sobre el tabú alimenticio de las vacas sagradas en la India (1977: 14-30). Cuando discute «el enigma del cerdo», Harris defiende explícitamente la posición materialista de Moses Maimónides, cuyas teorías son, según Douglas, típicas de la perspectiva del materialismo médico. Además, Douglas se resiste a seguir a Robertson-Smith y otros muchos estudiosos de la Biblia que consideran las prohibiciones irracionales y por lo tanto arbitrarias. Su propia interpretación, propuesta en *Pureza y peligro* y desarrollada en ensayos posteriores (1975), se encuentra en los siguientes textos. Ella sugiere que los hebreos tenían

> un sistema de clasificación muy rígido. Asignaban los seres vivos a una de las tres esferas, según su comportamiento, y seleccionaban los criterios morfológicos que se encontraban con más profusión en los animales que ocupaban cada esfera. El sistema clasificatorio rechazaba las criaturas que presentaban anomalías, ya fuera porque estaban a camino entre dos esferas, porque tenían algunas características propias de los miembros de otra esfera o porque carecían de

características definidas. Todos los seres vivos que caían fuera de esta clasificación eran intocables o incomibles (1975: 266).

En el firmamento, aves de dos patas vuelan con alas. En las aguas los peces con escamas nadan con aletas. Sobre la tierra animales de cuatro patas brincan, saltan o caminan. Cualquier tipo de criatura que no esté equipada con el tipo de locomoción adecuado para su elemento es impura (1970b: 70).

Pero si hacemos un análisis crítico de su teoría, es evidente que de hecho son pocos los mamíferos y los pájaros que pueden resultar anómalos de acuerdo con la clasificación que diseña. La mayoría de las aves listadas en el Levítico cuadra con los criterios morfológicos requeridos; deben ser, pues, anómalas de acuerdo con otros criterios. El hecho de que en su mayoría sean carroñeras o aves de rapiña se puede interpretar de otra manera: no son anómalas por su inadecuación a dominios ecológicos, sino porque invaden la esfera humana. Transgreden la dicotomía naturaleza-cultura. Es igualmente difícil encajar a las «bestias» en su esquema ecológico. De acuerdo con Douglas, todo lo que se mueve sobre cuatro patas y no repta ni se arrastra por el suelo se ajusta al modo de vida sobre la tierra, tiene el «tipo de locomoción adecuado» para su elemento. Puesto que de todos los cuadrúpedos que los hebreos conocían, sólo los diez que aparecen en la lista del Deuteronomio se consideran comestibles, Douglas o bien tiene que admitir que las numerosas «abominaciones» indicadas por la ley mosaica no son anomalías —y que, por tanto, todavía no ha demostrado su tesis— o que son anómalos, en cuyo caso todavía tiene que decirnos exactamente en qué sentido el lobo, el chacal, el cerdo, la liebre, el tejón, etc. (todos los animales que viven en Palestina) constituyen anomalías clasificatorias. Decir que son anomalías porque no «son rumiantes ni tienen la pezuña hendida», asignando así la categoría comestible (de diez especies) al elemento terreno, de forma que el resto constituye una anomalía, no ayuda, ciertamente. En relación al cerdo ella sugiere efectivamente esto, destacando que «la única razón para que sea clasificado como impuro es que no encaja en la clase de los antílopes» (pág. 69). Entonces, si el chacal rumiara y tuviera las pezuñas hendidas también hubiera sido considerado comestible (véase Hunn 1979, para una interesante discusión de las tesis de Douglas sobre el Levítico). La siguiente tabla expone los animales asociados con el dominio «terreno».

Animales del dominio terreno

Bestias	Animales que andan arrastrándose			
Especificado en las Escrituras como comestibles	*Abominaciones (implícitas)*	*Abominaciones (explícitas)*	*Abominaciones (explícitas)*	*Abominaciones (implícitas)*
buey oveja cabra ciervo gacela búfalo antílope (*Addax nasomaculata*) oveja de monte antílope (*Oryx*) rebeco	perro hiena león chacal lobo zorro erizo puercoespín	cerdo liebre *Hyrax* camello	comadreja ratón lagarto lagartija lagarto africano mofeta	serpiente escorpión etc.

Por consiguiente, debemos concluir que el análisis de Douglas de las abominaciones del Levítico no ofrece evidencias concluyentes para apoyar su tesis de que las anomalías clasificatorias son categorías tabúes. En respuesta a las críticas levantadas contra *Pureza y peligro*, las cuales inciden en el hecho de que había pasado por alto las actividades sociales de los hebreos, Douglas apunta que ese planteamiento iría contra el espíritu del libro. Esto es cierto pues Douglas, como Durkheim, otorgaba a las instituciones sociales un papel determinante en la interpretación de las creencias cosmológicas a pesar de que, sin embargo, concentraba su análisis de las prohibiciones del Levítico en el sistema de ideas hebreo. En ensayos posteriores sobre los hebreos intentó corregir estas faltas y, como Leach y Tambiah, ofreció algunas reflexiones interesantes sobre las analogías entre las categorías de animales y las relaciones sociales que aparecían en las Escrituras.

En su ensayo «Descifrar una comida», Douglas (1975) señala que los hebreos clasificaban los animales en tres categorías bien definidas: los considerados comestibles y apropiados para el altar (sacrificios); los considerados comestibles en un contexto profano;

y los considerados impuros e incomestibles. Esta categorización se ilustra tal como muestra la siguiente tabla:

Clasificación hebrea de los animales

	Pájaros	*Bestias*	*Animales que andan arrastrándose*	*Animales que viven en el agua*
Comestibles				
Apropiados para el altar	Tórtola Paloma	Buey Oveja Cabra		
Apropiados para la mesa	Gorrión Codorniz	Ciervo Antílope (*Oryx*) Rebeco Gacela	Saltamontes Langosta	Peces comunes
Incomibles: animales impuros	Lechuza *Halcón* Buitre Abubilla	Camello *Hyrax* Cerdo Liebre	Serpiente *Comadreja* Lagarto	Camarón *Manatí*

Como ha señalado un exégeta, no debemos sobrestimar el hecho de que el sacrificio constituyera el principal elemento ritual de la antigua religión hebrea. Como ya hemos visto, Robertson-Smith sugería que la idea dominante en los sacrificios no era la de la ofrenda a Dios, más bien se trataba de un acto de comunión en el que Dios y sus adoradores se unían al participar juntos del cuerpo y la sangre de la víctima sagrada. Sin embargo, hay que notar que la expresión más característica que se usa en relación con el sacrificio es la de «expiación» —recobrar para la persona, por así decirlo, el libre acceso a Yahweh. Los animales desempeñaban un papel crucial en tales rituales y las siguientes características son significativas:

1. Para el sacrificio se tenían que ofrecer animales «sin defecto» y para el holocausto (en el que se quemaba completamente la víctima sobre el altar) tenían que ser machos (Lev. 22: 19-20). No se podía ofrecer para el sacrificio ningún animal enfermo o herido.

2. El «animal primogénito» (*bekor*) era siempre consagrado para el sacrificio divino. «Todo primer nacido, del hombre o de las bestias, me pertenece» (Ex. 13: 12).

3. Sólo los animales de granja (ocasionalmente también tórtolas o pichones) podían ser ofrecidos en sacrificio. Robertson-Smith notaba que «venados, gacelas y otros tipos de presas servían de comida para los hebreos, pero nunca eran sacrificados» (1889: 218).

4. Se consideraba que tanto la grasa como la sangre de los animales sacrificados pertenecían a Yahweh; un pasaje significativo dice: «La vida de la carne está en la sangre y os la he dado a vosotros para hacer expiación en el altar por vuestras vidas... Por eso tengo dicho a los israelitas: "Ninguno de vosotros comerá sangre"» (Levítico 17: 10-12). Es más, si cazaban aves o animales puros, tenían que derramar su sangre y cubrirla con tierra.

5. Existen motivos para creer que la carne de los animales sacrificados era considerada santa o sagrada y que sólo podían comerla las personas que eran ritualmente puras.

6. Todos los animales de granja deben ser muertos en sacrificio y llevados al «tabernáculo de la comunidad» (*mishkan*) como una ofrenda a Yahweh. Al hacer el sacrificio, el sacerdote rociaba la «sangre sobre el altar del Señor», un lugar que se consideraba santo o sagrado (Levítico 6: 26-27).

En el lado opuesto de la escala de valor ritual —Douglas utiliza la expresión «grados de sacralidad»— están los animales impuros. Cualquiera que tocara esos animales era considerado impuro hasta el anochecer. El carácter contagioso de los animales impuros *(tame)* se confirmaba por el hecho de que cualquier animal muerto que cayera sobre un recipiente de madera, o que entrara en contacto con la piel o con la ropa, contaminaba tales objetos. Las nociones de impureza afectaban también a otros aspectos de la vida social hebrea. Se consideraba que una mujer era impura durante siete días después del nacimiento de un hijo y no le estaba permitido tocar «objetos sagrados» ni entrar en el santuario. La lepra y los periodos menstruales eran igualmente objeto de creencias y restricciones similares.

Los israelitas se consideraban a sí mismos descendientes de Abraham y pensaban que Yahweh había establecido una alianza con ellos. Su religión popular, como destaca Y. Kaufman, distinguía dos dominios: la tierra de Yahweh (tierra sagrada) y la impura, la tierra extranjera (1961:26). El aviso de Amós a Amasias de que éste podría morir en una «tierra impura» (Amós 8:17) refleja no sólo las estrictas reglas de exogamia, sino también la visión popular de que las tierras de otras culturas eran impuras.

Además, había varias reglas relacionadas con los sacerdotes y

los santuarios. En primer lugar, los levitas representaban a los «primogénitos» de Israel (Núm. 3: 12), consagrados al servicio de Yahweh —era de esta tribu de donde procedían los sacerdotes, sólo de entre los hijos de Aarón—. Sólo los levitas «sin ninguna falta» o defecto físico podían ser sacerdotes, teniendo que observar normas estrictas, tales como casarse con vírgenes, no tocar carne muerta, etc., para no profanar su función.

En segundo lugar, el lugar del sacrificio era considerado sagrado y, como escribe Douglas, ninguna persona en estado de impureza o que hubiera infringido alguna regla moral podía entrar en el templo (1975: 267).

La información bíblica sirve como material de base para ilustrar las diferentes analogías que Douglas establece convincentemente. La analogía entre las categorías animales y sociales es, por supuesto, evidente. Entre los animales sólo los de granja entraban en los términos de la alianza y sólo aquellos «sin ninguna falta» eran apropiados para el sacrificio. Además, los animales «primogénitos» eran ofrecidos en sacrificio. De la misma manera, sólo los levitas, representantes de los primogénitos de Israel, sin defectos físicos podían convertirse en sacerdotes. Las relaciones pueden expresarse de la siguiente manera:

		Pureza progresiva →
	En la alianza	Sin defecto o primogénito
Humanos	Israelitas	Levitas (sacerdotes)
Animales	De granja	Animales para el sacrificio

Más analogías aparecen en la próxima tabla, pero antes podemos citar un resumen sucinto de las homologías que Douglas encuentra en las Escrituras:

> Entre el templo y el cuerpo existe un laberinto de pensamientos religiosos. ¿Cuál es su equivalente social? Volviendo a mi análisis original [en *Purity and Danger, Pureza y peligro*] sobre las carnes prohibidas estamos ahora en una posición mucho mejor para evaluar la intensidad y la relevancia social... En todo momento guardan relación con predicados sobre el valor de la pureza y el rechazo de la impureza. A nivel de la taxonomía general de los seres vivos, la pureza en cuestión es la pureza de las categorías... A nivel de la vida individual, lo impuro es el espécimen imperfecto, roto, defectuoso. La santidad de las fronteras cognitivas se hace consciente al evaluar la

integridad de las formas físicas. Los seres físicos perfectos se asocian al templo, al altar o al santuario. Y éstos a su vez indican los límites territoriales, difícilmente conseguidos y difíciles de defender, de la Tierra Prometida (1975: 269).

Douglas niega que haga un análisis reduccionista. Sin embargo, reduce normas alimenticias a factores políticos, pues para ella, especialmente en sus dos principales obras *(Purity and Danger [Pureza y peligro] y Natural Symbols [Símbolos naturales])*, el sustrato de los sistemas simbólicos son las relaciones sociales. Las homologías que ella analiza se expresan en la siguiente tabla:

Homologías entre las categorías animales, humanas y ecológicas

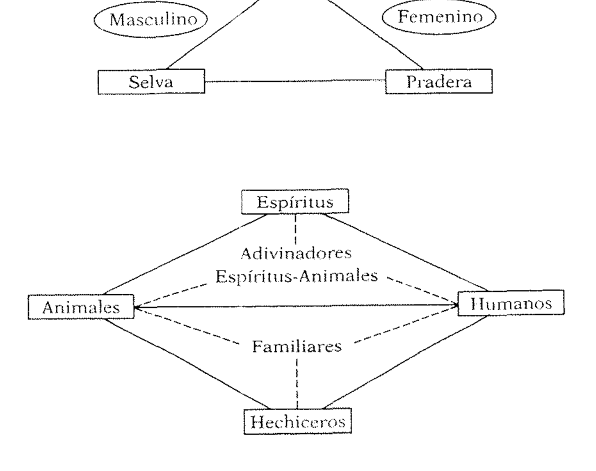
	Impuro (tame)	*Profano (chol)*	*Sagrado (qadush)*
Categorías animales	Abominaciones	Categorías comestibles	Animales para el sacrificio
Categorías humanas	Extranjeros	Israelitas	Levitas (sacerdotes)
Categorías ecológicas	Otras tierras	Tierra de los israelitas	Templo o santuario

Este tipo de interpretación simbólica que acabamos de ver transciende el objeto específico de las prohibiciones dietéticas pero es un desarrollo de las ideas presentes en *Pureza y peligro,* donde Douglas intentaba mostrar la dimensión simbólica de las ideas sobre el cuerpo. Las diferentes contaminaciones, escribe, se usan como analogías para expresar una visión general del orden social, pues la estructura de los «organismos vivos se presta más a reflejar la complejidad de las formas sociales que lo que pueden hacer marcos y dinteles». Arguyendo contra las teorías psicoanalíticas de Bruno Bettelheim y Norman Brown, examina las ideas de los hebreos sobre contaminación, señalando que la preocupación por los límites del cuerpo es una analogía de la «amenaza a las fronteras de la comunidad». De la misma forma, hablando del sistema de castas, argumenta que éste es un «sistema simbólico que ordena la jerarquía social a través de la imagen

del cuerpo» (pág. 149). Podemos entender las reglas de polución, señala, si estamos dispuestos a ver el cuerpo como un símbolo de la sociedad. En el último capítulo de *Pureza y peligro* asegura incluso que «el cuerpo... proporciona el esquema básico para todo simbolismo. Prácticamente no hay ninguna contaminación que no sirva como referencia psicológica de primera importancia» (pág. 193).

Al relacionar las reglas de contaminación y las restricciones dietéticas con la forma en que la gente estructura conceptual y simbólicamente su medio, Douglas explotaba una rica veta teórica y ofrecía interpretaciones que precedían en muchos sentidos a las teorías de Lévi-Strauss. Ciertamente, su análisis nos llevan más allá de la relación que Firth establecía entre los tabúes y el «sistema general del control social». Concluiré, por tanto, esta exposición recordando brevemente el análisis que Douglas realiza de las principales categorías simbólicas de los lele y en concepto de «mediación». Estas categorías primarias se pueden apreciar esquemáticamente tal como aparecen en el diagrama de esta página.

Los contrastes que aparecen en este esquema son los siguientes: humano-animal; masculino-femenino; selva-aldea. Pero lo que resulta interesante es la existencia de esferas y categorías que están en cierto sentido mediatizando elementos entre dominios contras-



tantes. Los espíritus median entre el hombre y el mundo animal, pues sólo si se practica el ritual correctamente y las relaciones humanas son pacíficas tendrán los hombres éxito en la caza y las mujeres serán fecundas como los animales. De un modo semejante, las huertas de las praderas forman una zona intermedia entre la aldea y la selva, y los adivinadores median entre los humanos y el mundo de los espíritus. Douglas señala además otros dos tipos de «puentes mediadores» entre lo humano y lo «salvaje», uno para el mal y otro para el bien. En relación con el primero ella escribe: «El puente peligroso constituye una transferencia malvada de lealtad; son humanos que se convierten en hechiceros. Éstos reniegan de su condición, se pasan al mundo animal, combaten a los cazadores y trabajan contra los adivinadores para lograr la muerte en vez de la cura. Ellos se han pasado al ámbito animal y han provocado que algunos animales se trasladen a la esfera humana» (1966: 198).

Estos últimos animales que se vuelven familiares *(mikadi)* son frecuentemente animales carnívoros que invaden el espacio de la aldea en busca de presas. Hay que recordar que en la literatura tradicional sobre brujería, se suele representar al brujo o bien en términos ambiguos o en términos que simbolizan lo contrario al orden moral. Douglas continúa señalando que los hechiceros, los adivinadores-gemelos (miembros de un culto específico) y el pangolín actúan como mediadores entre la esfera humana y la salvaje (selva), porque son anómalos con respecto a estas categorías. Estas categorías se convierten en elementos mediadores entre dos esferas porque están a caballo entre los dos dominios. Así, los gemelos que, como dice Douglas, «rompen los límites normales» y son «anómalos» porque tienen lo que para los lele es una característica esencialmente animal (la fecundidad) son capaces de mediar entre el mundo de los espíritus y el de los humanos (como adivinadores).

Existe, por consiguiente, una interacción sutil en el simbolismo lele entre tres categorías primarias —animales, humanos y espíritus— que se manifiesta en la caza ritual, en varias prohibiciones y en los elementos mediadores —adivinadores y espíritus-animales—. El animal que juega el papel esencial en este sistema simbólico, es, por supuesto, el pangolín que, por varias razones, ocupa la posición clave de su simbolismo. Por un lado, es un espíritu-animal debido a sus escamas que le asemejan a un pez, a sus hábitos subterráneos y por su asociación como animal ritual con uno de los principales grupos de culto. Por otro lado, para los lele no resulta fácil situarlo en una categoría, pues piensan en el pangolín como si fuera casi humano ya que lleva a sus crías de una forma se-

mejante a la de los humanos y no siente miedo ante los hombres. Así, creo que el significado ritual del pangolín está en consonacia con su posición en el sistema lele de clasificación simbólica y no se debe a su *status* anómalo de «monstruo escamoso y con apariencia de pez» (Evan Zuesse, 1979: 63-71, elabora un análisis interesante sobre el simbolismo lele, intentando interpretar el material de Douglas en forma de estructuras transcendentales de significado, un modo de análisis que sigue en gran parte a Eliade).

A pesar de que su forma de interpretar el simbolismo religioso se apoya básicamente en modelos estructurales, Douglas es consciente de que todas las sociedades albergan contradicciones en su seno (1966: 166) y de que todas las categorías y demarcaciones sociales son transgredidas, ya sea por la elección (innovación), por el incumplimiento de sanciones sociales o por la necesidad. Pero, dada su orientación durkheimiana, raramente interpreta el simbolismo religioso como ideología. En contraste con *Pureza y peligro*, en sus ensayos más recientes los significados «implícitos» del simbolismo no están directamente identificados con el poder político o con el sistema de control social.

Sin embargo, *Pureza y peligro* contiene las dos dimensiones del pensamiento de Durkheim en relación con la interpretación del simbolismo: a) la dimensión estructuralista, ejemplificada por el intento de Douglas de comprender las prohibiciones alimenticias mediante el recurso a un «sistema de clasificación» y b) la dimensión socioestructural, que asume que la «sociedad» es la entidad expresada en el simbolismo ritual y que la relación entre las categorías rituales y el orden social es simplemente metafórica. Douglas desarrolla esta última perspectiva en *Natural Symbols (Símbolos naturales)*, obra que analizaremos en la próxima sección. Concluyendo esta sección, examinaremos brevemente algunos de los puntos de la tesis general de *Pureza y peligro*.

Cuando estudia los «mundos primitivos», Mary Douglas sugiere que tenemos que atender a la cuestión del porqué algunas culturas ágrafas son «propensas a la contaminación» mientras que nuestra propia cultura se ve relativamente libre de creencias sobre contaminación. Debemos intentar, añade, establecer una distinción viable entre las culturas «primitiva y moderna». Posteriormente argumentaré lo inadecuado de tales categorizaciones dicotómicas, pero Douglas también es consciente del peligro que supone representar a las sociedades ágrafas como más místicas de lo que en realidad son, y al «pensamiento civilizado como más racional de lo

que realmente es» (1970b: 93). Aquí ella se hace eco de las críticas de Evans-Pritchard a Lévy-Bruhl. Douglas elogia el estudio de Evans-Pritchard sobre los azande como el primer intento de relacionar representaciones colectivas e instituciones sociales, un tipo de análisis que Evans-Pritchard repudiaba; en realidad, Evans-Pritchard reprochó a Radcliffe-Brown por haber sugerido un análisis similar. Douglas arguye que para comprender las culturas ágrafas deberíamos seguir el análisis durkheimiano y admitir que, así como ha habido una diferenciación progresiva de las instituciones sociales —de la solidaridad mecánica a la orgánica—, también ha habido un «movimiento comparable en el ámbito de las ideas» (pág. 95). La diferencia entre las culturas ágrafas y la civilización occidental no es que esta última sea más científica o carezca de simbolismo, sino que sus ideas conceptuales no se unifican en una cosmología inclusiva. «Nuestra experiencia está fragmentada», escribe Douglas, «nosotros, los modernos, operamos en muchos campos diferentes de acción simbólica». Por el contrario, las ideas culturales de los pueblos primitivos están unificadas: «Todos sus contextos vivenciales se superponen e interpenetran, prácticamente toda su experiencia es religiosa». Sus rituales «crean un universo único y simbólicamente consistente». Como exponía sucintamente en su artículo sobre polución, «en la visión del mundo primitiva los diferentes elementos están estrechamente integrados; las categorías de la estructura social contienen el universo en un todo simbólico único» (1975: 57). Ella describe esto como una visión del mundo «indiferenciada». Ello le lleva a sugerir que el cristianismo y otras religiones mundiales no pueden ser clasificadas como «primitivas», puesto que conforme se incrementaba la complejidad de la sociedad han ido adquiriendo un papel más «especializado».

Esta formulación presenta afinidades con los textos de Bellah y Lévi-Strauss, así como con autores anteriores tales como Boas (1938) y Laura Thompson (1945). Bellah (1964) habla de la evolución de la religión en términos de una evolución desde un sistema simbólico compacto hacia uno fragmentado, y Lévi-Strauss señala que los pueblos ágrafos no conciben una división nítida entre los diferentes niveles de clasificación. Una formulación de este tipo, aunque indica una posible línea de investigación, resulta problemática por varias razones.

Primero, porque parte de la suposición de que los sistemas religiosos de los pueblos ágrafos poseen una visión cosmológica unificada, lo cual resulta insostenible. A pesar de que Radcliffe-Brown

sugiriera que todas las religiones concebían el universo como un orden moral y Berger (1973) definiera la religión como una manera de establecer la sacralidad del cosmos, lo cierto es que la verdad seguramente está entre estos dos extremos. En algunas culturas la religión verdaderamente intenta comprender el universo entero en términos humanamente significativos apoyándose en una concepción de un «orden sagrado totalizador» (Berger 1973: 59). Pero en otras culturas las ideas religiosas tienen una influencia mucho más limitada. Puede haber una ausencia clara de clasificaciones religiosas. El «espacio» del simbolismo religioso, para usar un término de Clifford Geertz (1968: 111), puede ser mucho más reducido. En este sentido el budismo y la religión de los dogon son similares, mientras que algunas culturas tribales como la de los montañeses pandaram del sur de la India carecen de un simbolismo religioso complejo (véase Morris, 1976). A este respecto, Geertz establece un contraste interesante entre los sistemas religiosos de Marruecos y de Indonesia, ambas comunidades islámicas. En Indonesia, señala, casi todo está «teñido con significados metafísicos, aunque en la vida cotidiana éstos no tienen demasiada repercusión», mientras que en Marruecos la religión es operativa, como en la cultura occidental, sólo afecta a «unos pocos ámbitos de comportamiento nítidamente delimitados» (pág. 112).

En un ensayo posterior en el que cuestiona que los pueblos ágrafos tengan una actitud universal hacia la religión —el mito del «primitivo piadoso»— Douglas advierte que puede haber variaciones de grado en la unificación y estructuración de los sistemas simbólicos. La cuestión es, escribe, «si las sociedades tribales hacen depender su realidad social de la creación de universos de significados totalizantes o si la estructuran sobre sistemas explicativos parciales» (1975: 76). Esta tesis constituye una verdadera corrección de las ideas presentadas en *Pureza y peligro*.

Segundo, no hay una correlación clara, matiza Douglas, entre la complejidad institucional y la fragmentación del sistema simbólico. En realidad, es una sociedad con una elevada división del trabajo (solidaridad orgánica) —la sociedad de la India— la que ofrece a Douglas (1970b) algunas de sus mejores ilustraciones sobre las actitudes relacionadas con la contaminación. De nuevo se pone de manifiesto como ya he notado anteriormente, que las clasificaciones simbólicas alcanzan su elaboración más compleja no en las culturas tribales sino en los antiguos Estados teocráticos. Con el desarrollo de la literatura y de las instituciones estatales en las antiguas civilizaciones agrarias —las civilizaciones egipcia, azteca,

china e india son algunos ejemplos—, el simbolismo estructurado alcanza su apoteosis.

Hasta cierto punto en las comunidades tribales es el sistema de parentesco, más que la religión, lo que constituye el «espacio dominante de la producción simbólica», mientras que en los Estados teocráticos la religión es la principal fuente de simbolismo. Además, como ha destacado Sahlins, no debemos perder de vista el hecho de que en la sociedad occidental la economía posee en gran medida una significación simbólica y cultural hasta tal punto que se convierte en un sistema ideológico (1976: 210-217); la integración cultural se da a través de los mecanismos de mercado. En líneas generales, podemos decir que los sistemas ideológicos basados en el simbolismo clasificatorio se desarrollan con más plenitud en los estados teocráticos que en las comunidades tribales.

Tercero, la aseveración de Douglas según la cual «prácticamente todas las experiencias» de las comunidades ágrafas «son religiosas», es cuestionable puesto que, como Geertz y Maurice Bloch (1977) han indicado, la gente adopta una actitud religiosa sólo esporádicamente, la gran mayoría vive su vida cotidiana en un mundo cognitivo, práctico y realista. Así, como escribe Geertz, «la verdadera utilización de los símbolos sagrados... tiene lugar en contextos especializados y en rituales particulares» (1975: 108). Es incorrecto hacer equivalente el sistema de pensamiento cosmológico con el pensamiento ágrafo en general. Bloch ha señalado que existen dos aspectos de la cultura, dos formas de comunicación, una relacionada con las actividades prácticas, basada en nociones universales del tiempo y la cognición; la otra adopta una forma ritual de cognición que está culturalmente determinada y que postula un orden estático «atemporal» (1977: 287).

La interpretación de los símbolos

En las últimas décadas han proliferado los estudios —teóricos y también etnográficos— dedicados al simbolismo. Las obras de Jung y Eliade han sido reeditadas y se han publicado varios textos antropológicos importantes. En esta sección me propongo subrayar someramente algunas de las perspectivas propuestas para la interpretación del simbolismo. Pero primero debo definir lo que se entiende por «símbolo». Esto no es una tarea fácil pues, como indica Edmund Leach, la literatura especializada sobre este tema es voluminosa y las primeras obras se publicaron hace varios siglos.

Podemos, tal vez, empezar con Ernst Cassirer y su interesante estudio *An Essay on Man* (1994).

Cassirer, como Lévi-Strauss, pensaba que el lenguaje y el simbolismo eran las características esenciales de la cultura humana, llegando incluso a definir la especie humana como *animal symbolicum* (pág. 28). Cassirer afirmaba que con la adquisición de la comunicación simbólica la vida humana se transformó radicalmente; comparado con otros animales, el ser humano vive actualmente, no sólo en una realidad más rica, sino «en una nueva *dimensión* de la realidad» (pág. 26). Cassirer pues, argüía que la representación simbólica era una función central de la conciencia humana y la base de la comprensión de todos los aspectos de la vida: lenguaje, historia, arte, mito y religión. El simbolismo, decía, por su universalidad, es el «ábrete, sésamo» de la comprensión de la cultura. Pero para Cassirer que, como Lévi-Strauss negaba que el pensamiento de los pueblos ágrafos dividiera la vida en diferentes esferas y dominios, esta unidad, más que analítica y cognitiva, era sintética y sentimental. Sostenía que el pensamiento mítico era simbólico, pero no teórico.

En este estudio Cassirer reflexiona sobre varios aspectos de la cultura humana: el lenguaje, el arte, la historia, la religión y la ciencia. Piensa que todos ellos son facetas de un «universo simbólico» que se articula sobre la distinción entre signo y símbolo, considerados éstos como dos universos diferentes del discurso. Un signo pertenece al mundo físico del ser, es un «operador», obedece a una conexión «intrínseca» y «natural» entre el signo y la cosa que significa. Un símbolo, por otro lado, es «artificial», un «indicador», y pertenece al mundo humano del significado. Por tanto, el conocimiento humano, por su misma naturaleza, es simbólico. Para Cassirer, la diferencia entre religión y ciencia es que mientras que la religión y el mito «confunden» el símbolo y lo que éste significa, la ciencia (como el lenguaje ordinario y el sentido común) los diferencia, y de esta diferenciación surgen «sistemas de relaciones».

Dos estudios recientes sobre el simbolismo ofrecen precisiones de esta distinción básica que, a su vez, tiene antecedentes en autores anteriores, si bien la terminología utilizada suele variar y frecuentemente es bastante confusa. Raymond Firth (1973), siguiendo en gran medida a Pierce, establece una distinción entre cuatro tipos diferentes de signos. Un *index* es un signo directamente relacionado con lo que de hecho significa —por ejemplo, la parte al todo, lo particular a lo general, etc. Ejemplos de *index* son la huella de un león o el humo de una hoguera. Una «señal» es el aspecto

dinámico de un *index*. Un «icono» es un signo que se emplea cuando lo que está en juego es una relación sensorial: por ejemplo, la estatua de un león es un signo icónico. Y finalmente, un «símbolo» es un signo que posee, no una relación o semejanza directa entre el signo y el objeto significado, sino una serie compleja de asociaciones. La relación está basada en la convención y puede parecer arbitraria: por ejemplo, el león es el símbolo de la bravura.

Edmund Leach establece una serie de distinciones similares, pero concibe el símbolo y el signo como subgrupos del *index*. Leach, sin embargo, usa el término «signo» para referirse a «símbolos» en los que la relación entre el signo y la cosa significada es de contigüidad (la parte al todo), metonímica, por lo tanto, y no simplemente una asociación arbitraria basada en una metáfora. Para Leach, un ejemplo de signo es una corona, que representa la monarquía. Leach establece estas distinciones analíticas con el fin de proveerse de herramientas conceptuales para el análisis estructural de los sistemas simbólicos, entre los que se encuentran el ritual, la magia y la religión. A diferencia de Firth, hace una distinción entre dos tipos de símbolos. Un signo expresa una relación que es intrínseca, de forma que el signo y la cosa simbolizada pertenecen al mismo contexto cultural, siendo su relación metonímica. Indica que los *index* naturales suponen el mismo tipo de relación. Un símbolo, por otra parte, representa una entidad que pertenece a un contexto cultural diferente, constituyendo una relación metafórica. Leach señala que la melodía y la armonía representan el mismo contraste que la metonimia y la metáfora.

Leach nos puede ser útil para comenzar una investigación sobre las diferentes perspectivas existentes en el estudio del simbolismo, pues su eclecticismo le ha llevado a realizar ensayos fecundos sobre el tema y en sus escritos combina además las dos principales corrientes (o al menos el énfasis) de la tradición durkheimiana: las orientaciones *socioestructurales* y las *estructuralistas*. Es difícil decir hasta qué punto éstas se corresponden con las interpretaciones empirista (Radcliffe-Brown) y racionalista (Lévi-Strauss) de Durkheim; en cualquier caso, la obra de Leach se presenta como una combinación de estas dos orientaciones. Sin embargo, para Leach la distinción entre el racionalismo y el empirismo no es epistemológica, sino que se basa en los diferentes aspectos de la vida social en los que se centra cada perspectiva. Los racionalistas estudian sistemas de ideas y «pensamiento», mientras que los empiristas se centran en «datos objetivos» —la economía y la acción social—. Según estos criterios, Marx es un empirista. El estudio de Leach,

Culture and Communication (Cultura y comunicación) (1976), significativamente subtitulado «La lógica de la conexión de los símbolos», de donde se han extraído estas definiciones, es una introducción a la perspectiva «estructuralista».

No obstante, el estudio anterior de Leach sobre los sistemas políticos de la Alta Birmania interpretaba el simbolismo en un estilo más estrictamente durkheimiano, aunque se mostraba crítico con el carácter «integracionista» de la sociología de Durkheim. También se muestra crítico con la dicotomía establecida por Durkheim entre lo sagrado y lo profano, y no comparte su opinión de que el ritual concierne exclusivamente a la acción social que tiene lugar en el contexto sagrado. Leach sitúa la acción social dentro de un *continuum*. En un extremo están las acciones que son totalmente profanas, pura y simplemente técnicas; en el otro extremo están las acciones que son sagradas y no tienen funcionalidad técnica. Vistas las cosas de este modo, asegura Leach, la técnica y el ritual, lo profano y lo sagrado, no indican diferentes tipos de acción social, sino aspectos presentes en casi todas las formas de comportamiento. En este sentido, el ritual es un predicado simbólico que «dice» algo sobre el individuo o el acontecimiento; así, Leach aglutina bajo el encabezamiento de «ritual» comportamientos mágico-religiosos y comportamientos que simplemente son comunicativos —como, por ejemplo, apretar las manos—. El ritual es una acción simbólica y el mito es simplemente su equivalente en el ámbito de las ideas. «Mito y ritual son esencialmente una misma cosa» (1954: 264). Pero ¿qué es lo que la acción ritual simboliza? En esto Leach es totalmente explícito: «representa» la estructura social. «Mi opinión es que la acción ritual y la creencia se han de interpretar como predicados simbólicos sobre el orden social», escribe. Y continúa: «El ritual explicita la estructura social... La estructura simbolizada en el ritual se compone de un sistema de relaciones socialmente aprobadas y "apropiadas" para los individuos y los grupos» (págs. 14-15).

Pero es significativo que Leach, aunque señale que en situaciones prácticas la estructura social «se compone de un cuerpo de ideas sobre la distribución del poder entre personas y grupos» (pág. 4), sea consciente de que la estructura social es un modelo ideal; en su libro sobre los kachin, Leach describe la oscilación entre dos modelos estructurales, uno basado en la jerarquía feudal *(gumsa)* y el otro en el sistema segmentario tribal *(gumlao)*. Sin embargo, la sociedad kachin «real», considerada flexible y cambiante, no es una entidad teórica. Para Leach los cambios en la es-

tructura social son el resultado de la acción de individuos «abstractos» que persiguen intereses.

«El cabello mágico» (1958), un artículo clásico de Leach, es un buen ejemplo de esta forma de aproximación al simbolismo, pues muestra la concordancia existente entre el simbolismo ritual y la estructura social. En gran medida este ensayo era una respuesta a la sugerencia de un psicoanalista que afirmaba que el corte del cabello era una forma simbólica de castración, ya que los genitales están universalmente, aunque de manera inconsciente, asociados con el cabello (Berg 1951). Leach, admitiendo que en diferentes culturas los rituales del cabello suelen estar asociados a la sexualidad, destaca que esas concepciones son respuestas configuradas socialmente de acuerdo con «categorías sociales ideales». Apunta el siguiente modelo, que aparece con frecuencia en la información etnográfica:

Pelo largo	Sexualidad no controlada
Pelo corto o recogido	Sexualidad restringida
Pelo al cero	Celibato

Leach muestra cómo estos modelos se relacionan con el *status* social. Por ejemplo, entre muchas tribus de las montañas de Birmania, las mujeres solteras llevan el pelo corto, mientras que las mujeres casadas tienen el pelo largo. También destaca el importante papel que los rituales del cabello desempeñan en los ritos de paso, reflejando la transición del individuo por una serie de fases y su posición dentro del sistema social. Un ensayo más reciente de C. R. Hallpike ha desarrollado estas ideas y ha señalado que los rituales del cabello no pueden reducirse al simbolismo sexual. Señala que el pelo largo con frecuencia se asocia a estar «fuera de la sociedad», totalmente o en parte, y que el corte de pelo simboliza el reencuentro con la sociedad o la vida bajo un estricto sistema de reglas: «Cortar el cabello equivale a control social», escribe Hallpike (1969: 260-261). El propio Leach había trabajado sobre el contraste entre dos estilos de cabello usados por dos especialistas religiosos del sur de Asia: los brahmanes y los sannyasin.

Esta orientación socioestructural del simbolismo, que relaciona símbolos con categorías sociales, aparece, por supuesto, en el ensayo de Leach «Categorías animales y vituperios» (1964), en el que intenta sacar a la luz las correspondencias subyacentes, expresadas en metáforas, entre categorías animales y sociales. Ahora debo volver al otro modo de interpretación utilizado por Leach: el análi-

sis estructural. Esta perspectiva también estaba presente en el citado ensayo. Según la tesis fundamental de Leach, el tabú es una expresión de ambigüedad entre las divisiones de las categorías —en concreto, las clasificaciones binarias—. El estudio introductorio de Leach *Culture and Communication (Cultura y comunicación)* (1976) desarrolla esta línea explicativa y muestra claramente la influencia estructuralista de Lévi-Strauss. Ya no hay una distinción explícita entre la «estructura de las ideas» (ritual) y la «estructura de la sociedad» (estructura social), pues los dos niveles son vistos como aspectos de un «todo interactivo único». El énfasis se pone ahora en la «*lógica* de la conexión de los símbolos» y no en la *base* del simbolismo. Pero incluso en sus primeros estudios no era fácil diferenciar entre los dos ámbitos; aunque Leach viera el simbolismo ritual como un reflejo o metáfora de la estructura social, esta última era para él un aspecto del sistema ideológico. Él trata las ideas conceptuales y el comportamiento ritual con cierta autonomía respecto a la realidad económica. La relación existente entre las dimensiones «comunicativa» y «pragmática» de la cultura nunca se explicaba satisfactoriamente.

Por lo tanto, Leach, igual que Lévi-Strauss, considera la cultura (o al menos los aspectos de la cultura que son fundamentalmente simbólicos) como un sistema de comunicación y señala que la tarea de los antropólogos es «descodificar los mensajes» incorporados en el simbolismo, estudiar la «semántica de las formas culturales». Porque, según él, los símbolos transmiten combinaciones de significados —él se muestra crítico con la concepción del simbolismo de Firth—, lo que significa analizar los símbolos en relación con categorías empíricas específicas (cabello, comida, regalos, etc.) y extraer los significados que tienen relevancia intercultural. Leach defiende que tales «códigos» son en cualquier cultura una «traducción» potencial de cualquier otro código, es decir, indican el mismo mensaje. Para descodificar formas culturales, para «decidir qué significan determinadas costumbres» (pág. 6), Leach propone dos instrumentos analíticos básicos.

El primero surge a partir de la distinción que establece entre signo y símbolo. La relación entre símbolos puede ser o bien intrínseca y anterior, por tanto, metonímica *(sintagmática)*, o bien «arbitrariamente» relacionada y por tanto metafórica *(paradigmática)*. Esta distinción, que es una elaboración de la diferenciación realizada por Frazer entre magia homeopática y contagiosa, sugiere homologías entre diferentes niveles de experiencia (códigos o clasificaciones). También apunta la existencia ya mencionada de

una transformación (traducción) de «mensajes» entre diferentes códigos.

El segundo hace hincapié en los códigos binarios y en una tercera categoría (ambigua) que media en la oposición. El esquema tripartito de Van Gennep, postulado como una forma universal de ritos de transición y el propio análisis de Leach sobre el tabú son ejemplos de este tipo de análisis.

Todo junto forma una «lógica», los principios estructurales que constituyen la estructura subyacente del mito, la magia y el simbolismo. El problema radica en que, sosteniendo que las categorías sociales comparten el mismo *status* que otros códigos y clasificaciones, este tipo de análisis del sistema simbólico parece puramente formal, puesto que el «mensaje» no tiene sustancia. Por ejemplo, Leach destaca el *status* ambiguo de las mujeres casadas en sociedades exógamas con grupos de descendencia patrilineales. Por una parte, con respecto a los grupos de linaje local, es una extraña, es «intrínsecamente malvada, un objeto de fuera, un objeto sexual, impura». Pero, por otro lado, la continuidad del grupo de descendencia depende de ella y es, por consiguiente, buena, la antítesis del objeto sexual. Leach destaca la coincidencia de las oposiciones:

Esposa	:	Madre
Sexual	:	Asexual
Impura	:	Limpia
Pecadora	:	Sin pecado

Leach señala que esto recuerda al contraste entre la Virgen María y María Magdalena (Eva) en la mitología cristiana. Sin embargo, está claro que esos mitos sólo tienen significado en las relaciones de la vida real. Seguramente, el mensaje es el *status* ambiguo de las mujeres en estas sociedades, y los mitos y las creencias sobre impureza simplemente expresan, o intentan resolver intelectivamente, las contradicciones reales.

Una limitación que se añade a este tipo de análisis es que el énfasis puesto en las oposiciones binarias oscurece el hecho de que muchos símbolos no sólo reflejan una jerarquía compleja, sino que también expresan con frecuencia la unidad última —como en el simbolismo dogon de la división entre el yin y el yang— de todas las divisiones.

Igualmente insatisfactoria es la forma en que Leach maneja el concepto de lo sagrado. Por un lado, el término se identifica con el

aspecto simbólico de toda relación social; por otro lado, se ve como una categoría mediadora en las clasificaciones binarias.

Pero lo más importante de Leach es su idea de que no se pueden entender los símbolos si se los aisla y de que no existe un simbolismo universal, a pesar de que se pueda hablar de temas simbólicos universales. Los símbolos siempre son potencialmente polisémicos y adquieren su significado cuando se los contrapone con otros símbolos. Por tanto, entender el simbolismo es explorar detalladamente un contexto etnográfico específico; el propio Leach ha realizado varios análisis interesantes sobre la cultura hebrea antigua (1969, 1983).

Al discutir la obra de Leach he intentado describir dos perspectivas contrastantes del estudio del simbolismo, ambas derivadas de la dimensión «simbolista» del pensamiento de Durkheim. La primera es la orientación estructuralista, que intenta delinear las estructuras o modelos formales subyacentes en un determinado sistema de símbolos. Este análisis puede tener un carácter empirista, como en los estudios de Beidelman (1973), o su perspectiva puede ser más racionalista y formal, como ocurre con Leach y Lévi-Strauss.

La segunda es la orientación socioestructural que otorga prioridad teórica a una faceta del sistema simbólico, tomando la estructura social como base de los códigos simbólicos. Este tipo de aproximación puede tener una inclinación empirista, como en la obra de Douglas (que expondré de nuevo en el próximo apartado), o puede ser más racionalista, tomando la propia estructura social como un orden ideal. Según la célebre expresión de Lévi-Strauss: «la estructura social no tiene nada que ver con la realidad empírica, sino con modelos elaborados independientemente» (1963: 279). El estudio de Leach sobre los kachin es un ejemplo de esta perspectiva.

Ambas orientaciones aparecen en estudios recientes sobre el simbolismo. Un ejemplo de la perspectiva estructuralista, aunque de un tipo más restringido, es el estudio del simbolismo animal de Roy Willis, *Man and Beast*. Willis, que se define a sí mismo como estructuralista, elabora en su estudio un análisis comparativo de tres comunidades africanas: los nuer, los lele, y los fipa. Su premisa básica es que debido a la herencia biológica de los seres humanos los animales tienen un significado profundo para la cultura humana casi universalmente. En sus propias palabras: «Los animales parecen especialmente aptos para este cometido simbólico porque... se prestan para expresar los dos modos primarios y polares de pensamiento humano: el metonímico y el metafórico»

(1974: 128). Esto es, son especialmente aptos para simbolizar ciertos aspectos de la vida humana —la existencial y la normativa— y para expresar lo que él denomina valores últimos, el «sentido de la vida». Aunque Willis emplea la terminología estructuralista, este tipo de análisis parece bastante alejado de los análisis formales de Lévi-Strauss y Leach. Willis participa de una perspectiva del simbolismo más criptológica que estructural y, además, considera el «significado» de los símbolos en relación con lo que, según Beidelman, no son otra cosa que «generalizaciones fáciles» (1975: 329): el «sentido de la vida». En cada uno de sus análisis del simbolismo en las tres sociedades Willis centra su discusión exclusivamente en un único tema: los nuer y su ganado, los lele y el pangolín y los fipa y la pitón sagrada. Como destaca Beidelman en la reseña del libro (1975), un análisis de ese tipo es extremadamente estrecho y no hace justicia a la riqueza y complejidad del simbolismo que presentan cada una de estas culturas. El estudio de Willis es estructuralista sólo en la medida en que intenta entender el simbolismo dentro de los parámetros del sistema ritual, porque su método es totalmente antiestructuralista.

Algunos de los ensayos incluidos en la compilación de un simposio editado por Willis, *The Interpretation of Symbolism* (1975), constituyen ejemplos más plausibles de lo que puede dar de sí una perspectiva estructuralista, aunque todos tienden a ver el simbolismo como un sistema de significados y a fundamentar su análisis en la estructura social. Vale la pena destacar sucintamente dos de ellos. La contribución de Sherry B. Ortner, «Cuerpos de Dios, comida de Dios. Un análisis simbólico de los rituales sherpa», está dentro de la orientación estructuralista, porque niega explícitamente la utilidad de cualquier forma de reduccionismo en el análisis del simbolismo. «No podemos, si es que queremos comprender el ritual en detalle, postular la primacía de las dimensiones sociales, culturales o psicológicas del significado» (pág. 167). Al definir la religión como un metasistema que resuelve «problemas de significado» explicando el «orden social» por medio de una realidad teórica última (expresada a través de los símbolos), su análisis sólo puede ser una repetición del sistema simbólico religioso. Un análisis así tiene interés y, ciertamente, es necesario para una comprensión descriptiva de los rituales sherpa, pero no constituye una interpretación. A pesar de estar orientada por la obra de Clifford Geertz (1975), Ortner acaba haciendo lo que él repudia: tratar la cultura como un «mero sistema simbólico».

Otro ensayo reseñable de esta misma compilación, que ofrece

otro análisis estructuralista de un sistema dualista, admite la existencia de una base socioestructural del simbolismo. Se trata del ensayo de Rosaldo y Atkinson «El hombre, el cazador y la mujer» (1975), que explora el simbolismo referente a la división sexual entre los ilongotes del norte de la isla de Luzón. Es un análisis de las palabras mágicas asociadas con la caza y la agricultura de rozas —las dos principales actividades económicas— en el que descubren una oposición simbólica relacionadas con los sexos, que expresa asimetría pero también complementariedad. Este «paralelismo simbólico» puede ser trazado de la siguiente manera:

Selva	Huerto
Hombres	Mujeres
Presas	Arroz
Guerra	Maternidad
Caza	Agricultura
Muerte	Vida

En muchos sentidos este dualismo es similar al que encontramos en muchas otras culturas tribales (en el próximo capítulo, analizaremos algunas de ellas), cuya existencia detectan Rosaldo y Atkinson en muchos pueblos del sureste de Asia. Pero, a diferencia de muchos autores que han elaborado análisis de dualismos simbólicos (para esos escritores la oposición binaria sería la estructura), Rosaldo y Atkinson señalan que el «simbolismo de los sexos es un buen punto de partida para descubrir temas simbólicos abstractos y universales» (pág. 43). Según la interpretación de que ello hace Willis, la división sexual proporciona en todas partes la base metafórica para la elaboración de sistemas cosmológicos. Esto está en contradicción con el artículo de Fox «Sobre las categorías binarias y los símbolos fundamentales» en la misma compilación, en el que atribuye a Needham la idea de que solamente ciertas sociedades —aquellas en las que se da la alianza matrimonial *prescriptiva*— se caracterizan por la omnipresencia de oposiciones complementarias (1975: 118). Esto no se corresponde con mi interpretación de Needham, que, en realidad, argumentaba lo contrario (véase 1972: 156). Tal como destaca Goody, muchos de los análisis de sistemas conceptuales en términos binarios han sido elaborados a partir de estudios sobre comunidades africanas que carecen de sistemas prescriptivos (1977: 62). Pero lo importante es que lo que Rosaldo, Atkinson y Fox proponen es una aproximación socioestructural al simbolismo. Aunque los primeros autores mati-

zan que la relación entre la división sexual, la producción y el simbolismo no es de forma alguna clara y transparente, ellos proponen entender el simbolismo como predicado simbólico en la relación entre los hombres y las mujeres. Por lo tanto su tratamiento se adapta perfectamente al paradigma socioestructural.

Podemos examinar más detalladamente esta perspectiva volviendo a la obra de Mary Douglas; su *Natural Symbols (Símbolos naturales)* es un claro e inequívoco ejemplo de orientación socioestructural del simbolismo. Mientras que tanto Leach como Douglas combinaban en sus primeros trabajos las perspectivas socioestructural y estructuralista, Leach, bajo la influencia de Lévi-Strauss, se fue moviendo cada vez más hacia el estructuralismo y Douglas, por su parte, acabó renegando de Lévi-Strauss y marcando una fiel continuidad respecto a las formulaciones de Durkheim sobre el simbolismo. Critica a Lévi-Strauss porque, a pesar de haber producido una valiosa técnica para el análisis del simbolismo, su forma de análisis solamente apunta a las estructuras universales inconscientes, de forma que nos dice poco sobre la variabilidad cultural. Para Douglas lo importante es determinar «las estructuras que subyacen en el comportamiento simbólico». «El análisis estructural de los símbolos tiene que estar de alguna forma relacionado con hipótesis sobre la estructura de los roles» (1970a: 95).

Natural Symbols (Símbolos naturales) es al mismo tiempo una crítica y un desarrollo de su estudio anterior. Mientras que *Purity and Danger (Pureza y peligro)* era una interpretación de las creencias sobre contaminación mediante el recurso a la estructura de las ideas, en el libro posterior este modo de análisis estructural queda atrás y su objetivo principal pasa a ser las correlaciones estructurales o la concordancia existente entre los modelos simbólicos y la experiencia social. «Debemos buscar», escribe, «las tendencias y correlaciones entre el sistema simbólico y sistema social» (pág. 12). Este tipo de orientación sugiere varias ideas importantes.

Primero, ya que la vida social es variable no puede haber modelos simbólicos universales. La búsqueda de «símbolos naturales» resulta abocada al fracaso, si no absurda (pág. 11).

Segundo, la tesis general de *Purity and Danger (Pureza y peligro)*, o sea, que los códigos simbólicos de las comunidades ágrafas constituyen un todo unificado, se abandona aquí por ser empíricamente falsa. Douglas pasa a explicar las variaciones existentes entre las ideas cosmológicas.

Tercero, Douglas postula que en todas las culturas hay un «es-

fuerzo por hacer consonantes todos los niveles de la experiencia», y que la relación entre el simbolismo corporal, la cosmología y la estructura social es una relación de «reflejos».

Cuarto, cuando discute la base del simbolismo, Douglas identifica la estructura social —que puede ser un orden «ideal» y parte de un «modelo» o sistema simbólico— y las relaciones de poder. Por lo tanto, adopta una visión empirista de la estructura social, lo cual resulta problemático.

Douglas comienza su estudio considerando la tendencia general antirritualista de una gran parte del cristianismo y las formas que ésta puede adoptar: la condena de las formas rituales externas (que, para ellos, son símbolos vacíos de sumisión), la internalización de la experiencia religiosa y el movimiento hacia posiciones más «seculares». Tal concepción individualista y antirritualista de la religión, señala, no debe ser vista como algo superior a otras formas de culto, sino más bien como una expresión de un tipo específico de estructura social. De la misma forma, la idea de que la religión de los pueblos primitivos es mágica y está llena de tabúes, y la suposición de que la historia humana consiste en el declive progresivo de la magia, resultan igualmente engañosas. Existen comunidades ágrafas, como los mbuti, que carecen de categorías rituales o cósmicas elaboradas, y otras como los nómadas basseri que se podrían describir como seculares e irreligiosas. El grado de elaboración ritual y el tipo de cosmología, señala, son el producto de una forma específica de experiencia social y pueden no tener nada que ver con la vida urbana o la ciencia moderna.

Desarrollando las teorías del sociólogo Basil Bernstein, que había formulado una relación entre códigos lingüísticos y tipos de autoridad familiar, Douglas propone una escala variable de coacción social sobre el individuo, de la que resulta el contraste entre «una forma enteramente personal de relaciones no estructuradas por principios fijos» y un sistema de control social equivalente a la familia posicional estructurada. Douglas, como Bernstein, usa el término «personal» para describir una situación que es eminentemente social, pues una persona que es, para citar a Douglas, «prisionera de un sistema de sentimientos y principios abstractos», no está más libre de las coacciones sociales que una que esté controlada por los imperativos del *status*. Sin embargo, Douglas establece dos escalas de control social progresivo, dos dimensiones sociales variables que denomina «red» y «grupo».

«Red» se refiere al «orden y clasificación del sistema simbóli-

co» y refleja el grado en el que se ordena y codifica un sistema simbólico cultural, de forma que constituye una visión del mundo coherente.

«Grupo», por otro lado, se refiere al grado en que las relaciones sociales controlan al individuo; un grupo estrechamente entretejido constituiría un grupo fuerte (pág. 83).

Inicialmente, Douglas mantiene estas variables separadas e intenta situar culturas específicas dentro de un diagrama de cuadrantes. La orientación de estos cuadrantes varía según las ediciones de la obra, y también lo hace el significado del término «red», pero con él Douglas se refiere fundamentalmente a ideas cosmológicas asociadas a diferentes tipos de coacciones sociales. El modelo básico y las correlaciones son las siguientes:

1. En situaciones donde hay una carencia de clasificación pública y donde las agrupaciones sociales son fluidas y flexibles, de forma que hay pocos constreñimientos sociales sobre el individuo, emerge una cosmología débil y no ritualista. Los mbuti constituyen un caso típico de este modelo, pues su religión se compone de sentimientos íntimos y no de signos externos.

2. En la situación opuesta, donde existe un «alto nivel de clasificación» junto con controles sociales fuertes sobre el individuo, la cosmología tiende a funcionar como reguladora; hay una piedad rutinizada hacia la autoridad y sus símbolos, y la creencia de que los infortunios son castigos de transgresiones morales. Los tallensi serían un ejemplo de este tipo.

3. En situaciones en las que el «grupo es fuerte, pero la red débil», es decir, en aquellas sociedades donde la comunidad es de pequeño tamaño pero donde la autoridad no está nítidamente definida y hay una carencia general de clasificación coherente, uno encuentra, de acuerdo con Douglas, cosmologías «dominadas por la brujería». Aquí el sistema de creencias es dualista y hay una clara distinción entre lo interno y lo externo, lo bueno y lo malo. Los cewa y los yao serían ejemplos de este tipo. El capítulo «El problema del mal» analiza este tipo en detalle, y nota cómo algunas sectas, como Exclusive Brethen, expresan en sus creencias y en su *ethos* un modelo similar. La identidad de grupo es muy fuerte —sus miembros están unidos por el espíritu de camaradería—, pero carece de estructuras internas y hay una cosmología dualista. Como ella dice: «Las implicaciones cósmicas de Dios y el demonio; dentro y fuera; la pureza dentro, la corrupción fuera; aquí radica el complejo de ideas asociado con los pequeños grupos en los que la

participación de los miembros está perfectameente definida, pero cuyos roles internos no lo están» (pág. 144).

4. Finalmente, las situaciones sociales que Douglas describe como «redes poderosas», con un *ethos* social competitivo, cuyo ejemplo más característico son los «grandes hombres» de Nueva Guinea. Aquí, la cosmología es fundamentalmente secular y pragmática.

Douglas advierte que no sólo existe una relación sistemática entre las ideas cosmológicas y los modelos de vida social, sino que hay una «concordancia entre las expresiones sociales y corporales del control». El cuerpo físico, escribe, es un microcosmos de la sociedad. Existen así «dos cuerpos», por lo cual no puede haber un comportamiento natural —aquí Douglas parece seguir a Mauss—, ya que «el cuerpo social condiciona la forma en que se percibe el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, continuamente modificada por las categorías sociales a través de las cuales se lo conoce, apoya una concepción particular de la sociedad» (pág. 93). Continúa —y esta frase contiene la síntesis de su tesis—: «Cuanto menos estructurada sea la sociedad, mayor será el valor de la informalidad, mayor la tendencia a abandonar la razón y dejarse llevar por el pánico o el entusiasmo, y mayor será el espacio dejado a expresiones corporales de relajación y abandono» (pág. 103). Esto la lleva a precisar mejor las variables sociales analizadas anteriormente y a proponer una única escala de incremento del control social con su simbolismo correspondiente.

Este esquema lleva a Douglas a postular dos formas de religión, una del control y otra del éxtasis, y a seguir que la última —ejemplificada en cultos de posesión de espíritus, sectas pentecostales y movimientos milenaristas— es un reflejo de situaciones sociales anómicas y desestructuradas. Las características de estas dos formas de religión pueden apreciarse en la siguiente tabla. Los textos de Lorna Marshall (1969) sobre los !kung y de Calley (1965) sobre los indios pentecostales del Oeste proporcionan a Douglas el material ilustrativo para argumentar que «el trance... tendrá más posibilidades de consolidarse cuando más débil sea la estructura de la sociedad... Es la falta de una articulación social fuerte, el debilitamiento del grupo y la red lo que lleva a la gente a buscar en el relajamiento del control corporal formas apropiadas de expresión» (pág. 114).

Las dos formas de religión postuladas por Douglas

	Condiciones para la efervescencia (éxtasis)	*Condiciones para el ritualismo (control)*
Dimensión social	Débil control del grupo y la red social: escasa diferenciación del yo y de la sociedad.	Fuerte control y clasificación elaborada: sociedad diferenciada y valorada por encima del yo.
Orden simbólico	Símbolos difusos: no hay interés en la magia o en la diferenciación ritual; no se valora el control de la conciencia.	Sistema simbólico condenado: eficacia mágica atribuida a los actos simbólicos; los símbolos otorgan gran valor al control de la conciencia.

Douglas arremete contra todas las teorías de la posesión de espíritus y del milenarismo que tratan de entender esos fenómenos en términos de privación y opresión. Por ejemplo, describe el «ritualismo extremo» de la cultura tradicional navajo como una función de su vida comunitaria estrechamente entretejida y afirma que el auge de los cultos peyote en este pueblo no fue tanto el resultado de su empobrecimiento y la precariedad de su situación dentro de la economía de mercado —aspectos que ella reconoce— como un reflejo del fraccionamiento de la comunidad y del «atomismo» de las relaciones sociales. Según ella, se trata de un modelo interesante, equivalente, a pequeña escala, al de la Reforma protestante. Para apoyar esta tesis estudia la religión de los trabajadores irlandeses emigrados a Londres —*Bog Irish*— señalando que, a pesar de la inseguridad que experimentan, se apegan a las formas ritualistas del catolicismo. Cuando analice los cultos de posesión de espíritus volveré sobre este punto.

El resto del estudio de Douglas hace hincapié en su tesis de que el simbolismo corporal y los patrones cosmológicos son un reflejo de la estructura social. Es de particular interés el contraste que establece entre dos comunidades de cazadores-recolectores, los mbuti y los hazda. Mientras que los mbuti no tienen ninguna con-

cepción que haga referencia a la impureza, los hombres hazda temen el contacto con la sangre menstrual, contraste que se refleja en la organización social de estas dos culturas. Los mbuti tienen una vida social muy fluida, tanto en las categorías sociales como en los grupos, mientras que los hazda tienen una división sexual fuertemente marcada. Douglas enfatiza una vez más la correlación entre el simbolismo, expresado en las creencias sobre impureza, y la estructura social.

Aunque Douglas postula una correspondencia entre la estructura social y el simbolismo, su análisis de los movimientos milenaristas sugiere que éstos surgen como una reacción contra la estructura; para ella «la propia estructura de la red social predispone a las masas hacia los movimientos milenaristas», o «la destrucción de categorías de cualquier tipo es un acto simbólico como respuesta ante una vida social superestructurada por la red, una experiencia que siempre ha llevado a la gente a valorar las experiencias personales desestructuradas y a poner su confianza en un evento catastrófico que elimine todas las formas de estructura existente» (pág. 169). Parece que esta interpretación va en contra de su hipótesis general.

Inevitablemente, la perspectiva simbolista de Douglas sobre los cultos de posesión de espíritus ha dado lugar a muchos debates, particularmente con la perspectiva funcionalista de Ioan Lewis. Examinemos brevemente este debate.

El trabajo de Ioan Lewis, *Ecstatic Religion*, situado dentro de la tradición funcionalista, ofrece una interpretación sociológica del chamanismo y de la posesión de espíritus. Su objetivo, según lo explicita, es intentar aislar «las condiciones sociales particulares que estimulan el desarrollo de la dimensión extática de la religión» (1971: 28). Esto lleva a Lewis a hacer comentarios críticos y a veces jocosos sobre teorías que han ofrecido perspectivas alternativas del estudio de la religión. El debate sobre si la religión es análoga a la ciencia, que retomaremos en el último capítulo, es para Lewis indicador de la «pobreza» de las iniciativas sociológicas contemporáneas. Lewis critica el estructuralismo lévi-straussiano y la antropología cognitiva por ignorar el contexto social. Según Lewis, esos análisis, al tratar la religión como una entidad en sí misma «con una vida propia», están en consonancia con la perspectiva teológica y el interés actual por lo oculto. Lewis argumenta con determinación a favor de una perspectiva durkheimiana que se atenga y explore los lazos entre la cultura religiosa y el «medio social» en el que ésta se enraiza.

En su estudio comparativo Lewis propone una división de los

cultos de posesión de espíritus en dos grandes tipos, si bien la distinción entre ellos no es absoluta e históricamente un tipo puede mezclarse con el otro.

Por un lado, están los cultos que Lewis denomina cultos «periféricos» de posesión. Son cultos de posesión de espíritus que coexisten con una religión moralista dominante, como puede ser el cristianismo, el islam o el budismo. Por otro lado, están los cultos de posesión «centrales» que tienen lugar en situaciones en las que la principal forma de expresión religiosa es la de los rituales de posesión de espíritus. Estos cultos, como los de los tungu, se conocen con el nombre de «chamanismo», y están ampliamente extendidos entre las comunidades tribales.

Como hemos notado, Mary Douglas consideraba al ritual básicamente como una réplica simbólica del orden social. En sus propios términos, los estados de trance y de posesión de espíritus son expresiones de una situación social en la que las relaciones son fluidas y vagamente estructuradas. Los !kung y las sectas de indios pentecostales del Oeste son los ejemplos que ilustran su tesis. Douglas mantiene una polémica con las teorías, incluida la de Lewis, que intentan explicar la posesión de espíritus y otros movimientos de culto similares en términos de privación. Por otro lado, Lewis, cuando presenta la posesión de espíritus se muestra insatisfecho con la utilización del concepto de «anomia» como un comodín teórico, y en un trabajo más reciente ha expresado unas críticas algo estridentes a la teoría de Douglas, concluyendo que el estilo extático de religiosidad es una típica respuesta no a la carencia de estructura sino al opresivo exceso de ella» (1977: 12). Hay alguna validez en las críticas de Lewis a la teoría de Douglas, especialmente las que inciden en que esta autora asume una «coincidencia directa» entre la experiencia religiosa y la estructura social, pero dado el hecho de que ello tiene cierta consistencia en todas las culturas y en diferentes niveles de la experiencia (como el propio Lewis admite) es inadecuado desautorizar sus hipótesis tomándolas como burdas simplificaciones. También resulta erróneo equiparar su perspectiva a la de Eliade, cuya orientación teórica basada en modelos arquetípicos es bastante diferente de la perspectiva simbolista de Douglas.

La propia orientación de Lewis consiste básicamente en tomar el chamanismo y los cultos de posesión de espíritus como «religiones de los oprimidos». Los cultos de posesión periféricos son, desde su punto de vista, «cultos de protesta» que permiten a individuos carentes de influencia política (especialmente a las mujeres) «defender sus intereses y romper, al menos temporalmente, con las

cadenas que les atan a un espacio social residual» (1971: 127). Cuando trata los cultos de posesión centrales, Lewis ofrece una interpretación similar, relacionando la tendencia extática con las presiones externas. Algunos factores que explican por qué pueblos como los indios akawaio o los tungu de Siberia tienen cultos de posesión, señala Lewis, están en relación con «la existencia de presiones ecológicas y sociales desbordantes, donde los grupos sociales son pequeños y fluctuantes y prevalece una inestabilidad general». Así, tanto los cultos extáticos centrales como los periféricos «son formas de expresión religiosa que implican la existencia de presiones agudas. En los cultos periféricos estas presiones surgen de la opresión a la que están sujetos los miembros subordinados de la comunidad... En los cultos centrales, las coacciones son externas a la sociedad como un todo» (págs. 175-176). Para Lewis la alteración de la conciencia es, en última instancia, la prueba de que el «hombre es dueño de su destino».

Sin embargo, Lewis destaca la existencia de una estrecha relación entre presión e inestabilidad, e indica que «parece que la estabilidad social favorece el énfasis en el ritual más que en las expresiones extáticas» (pág. 175), por tanto, tal vez no haya tanta diferencia entre la teoría de Douglas y la perspectiva funcionalista de Lewis. Pero, como teoría general, el énfasis interpretativo que Lewis pone en la «privación, frustración y descontento» nos deja sin saber muy bien qué hacer. Se ha de analizar —y no desechar— la indicación de Douglas de que existen muchos grupos sociales pobres cuya expresión religiosa es más ritualista que extática. Y también se ha de examinar la afirmación, propuesta por Lewis, de que la presión del medio es el principal favor interpretativo de los cultos de posesión centrales. Si los somalíes no estuvieran sometidos a las durísimas condiciones medioambientales que describe Lewis, ¿tendrían cultos chamánicos? Si los !kung, los mbuti y los andamaneses viven bajo condiciones benignas, obteniendo fácilmente su sustento tal como atestiguan los diferentes estudios etnográficos existentes sobre esas comunidades (Katz 1982; Turnbull 1965; Radcliffe-Brown 1964), ¿no tendrían que tener un tipo de religión no extática? Aunque no implican la posesión de espíritus, los episodios de trance de los !kung son claramente chamánicos. ¿Cómo encajan estas comunidades de cazadores-recolectores en el análisis de Lewis? Parece que los cultos de posesión centrales —chamanismo— se dan bajo una amplia variedad de condiciones medioambienales, muchas de las cuales son muy diferentes a las «fuertes presiones» que sufrieron los esquimales y los pastores si-

berianos (para más estudios sobre estos temas, véanse Morris 1981b y Rayner 1982).

En ensayos más recientes Douglas (1982b) ha desarrollado las ideas maestras expresadas en *Natural Symbols (Símbolos naturales)*, y aunque su enfoque central todavía sigue siendo las relaciones (de correspondencia) entre la experiencia social (vista en términos de redes o grupos), se ha inclinado más hacia una orientación etnometodológica. Es necesario, afirma, situar al sujeto humano dentro del análisis; pero se trata de un sujeto que aparece descrito fundamentalmente como un individuo burgués —competitivo, autónomo, controlando, manipulando, eligiendo— siempre en un medio social caracterizado por una red débil («individualismo»). Como diría Dumont, Douglas se sienta en el «sillón metafísico» de su propia cultura (1975: 339). Debo admitir que no simpatizo demasiado con la perspectiva tipológica que ella propone, y que el tipo de análisis que elabora y las ilustraciones etnográficas que presenta me parecen bastante problemáticos. Ella interpreta la relación entre el individuo y la sociedad en términos similares a los de los antiguos teóricos del contrato social; ofrece generalizaciones que, de tan groseras, resultan inútiles (quizás los mbuti tengan una actitud benigna hacia el mundo natural, pero el empresario capitalista y el explorador individualista ciertamente no la tienen); confunde la ideología del capitalismo de libre mercado con su realidad y tiende a mezclar un contexto social analíticamente definido (en términos de grupos o redes) con formaciones sociales específicas. El carácter «impresionista» de los «símbolos naturales» es igualmente evidente en sus ensayos tardíos. Sin embargo, han sido muchos los autores que han adoptado sus propuestas en relación con el análisis de «red y grupos» (véase la compilación de artículos editada bajo la dirección de Douglas en 1982).

Un último ejemplo de la perspectiva socioestructural del simbolismo es la que recientemente ha elaborado Barry Schwartz, que en un análisis de las «clasificaciones verticales» señala que éstas están basadas en las relaciones padres-hijos; esas dicotomías (alto *versus* bajo, etc.) están enraizadas, escribe, «en relaciones mutuas de amor, educación, poder y conflicto», lo que indica que se generan casi orgánicamente (1981: 174).

He expuesto la perspectiva socioestructural del simbolismo con cierta extensión porque me parece que constituye la tendencia dominante dentro de la antropología. La tendencia empirista de los textos de Turner (que estudiaremos en el próximo apartado) complementan esta perspectiva «simbolista».

Una tercera orientación importante del simbolismo busca la interpretación de su significado en términos de formas arquetípicas, ya sea al estilo de Jung —de naturaleza inconsciente— o al estilo de Mircea Eliade, por referencia a un paradigma mítico panhumano. Puesto que ya expusimos estas perspectivas en el capítulo 4, no es necesario que nos extendamos de nuevo sobre ellas.

Una cuarta perspectiva del simbolismo la ha propuesto recientemente Dan Sperber (1975), quien ha argumentado que, más que en términos semiológicos, habría que entender el simbolismo como un mecanismo cognitivo que «junto a mecanismos perceptuales y conceptuales, participa en la construcción del conocimiento». Por lo tanto, se muestra contrario a la visión del simbolismo como conocimiento tácito; es decir, pone en tela de juicio que se pueda elaborar una interpretación válida relacionando símbolos con significados, tal como ocurre en el lenguaje ordinario entre, por ejemplo, un sonido y un significado. Para explicar los mitos y los símbolos en términos de significado, añade, las proposiciones deben estar relacionadas o bien con el mundo de la experiencia —el mundo social o natural— o bien con las categorías de pensamiento. Sperber critica ambas formas de interpretación simbólica.

En el capítulo titulado «Significados ocultos», Sperber critica las perspectivas de Turner y Freud. Turner es un ejemplo de perspectiva criptológica, y Freud de la psicoanalítica. Sperber sostiene que, si en vez de aislar aspectos *ad hoc* encontrados aquí y allá, examinamos un sistema simbólico en su totalidad, descubriremos que las asociaciones simbólicas son múltiples y que éstas pueden ser explícitas o implícitas, conscientes o inconscientes. Así, decir que el significado del símbolo es determinado elemento o aspecto de la experiencia, no constituye una interpretación, más bien indica una parte del sistema simbólico. Y esto es así independientemente de que el significado sea consciente o inconsciente. Según Sperber, «la exégesis, como la representación inconsciente, no constituye la interpretación del símbolo, sino una de sus extensiones, y ella misma debe ser interpretada» (1975: 48). Por tanto, la estructura social no puede ser la base del simbolismo porque, como Lévi-Strauss comprendió, ella misma es parte del orden simbólico. Esto lleva a Sperber a afirmar que todas las claves del simbolismo son parte del propio simbolismo.

Sperber relaciona la segunda perspectiva semiológica del simbolismo, que asocia el significado a «las categorías del pensamiento», con Lévi-Strauss, cuya orientación estructuralista se examina en el capítulo titulado «Significado ausente». Para Sperber el aná-

lisis estructural es más un dispositivo heurístico que una teoría viable, pues más que explicar o interpretar el simbolismo, se restringe a organizar los datos simbólicos. Concluye señalando que Lévi-Strauss acabó demostrando lo contrario de lo que afirmaba continuamente, es decir, que el simbolismo y los mitos constituyen un lenguaje. Sperber piensa que la cultura occidental está atormentada con la noción de significado y que la semiología es parte de nuestra ideología, así que aplaude a Lévi-Strauss, quien, a pesar de expresarse en el lenguaje de la semiología —«descodificar mensajes»—, fue uno de los primeros en proponer una forma de análisis del simbolismo cuyo principal interés no era «la absurda idea de averiguar qué significan los símbolos» (pág. 184).

Una vez rechazada la perspectiva semiológica del simbolismo —la búsqueda del significado— y cuestionada la adecuación de los análisis estructurales como modos de interpretación, Sperber señala que se puede entender mejor el simbolismo si lo vemos como una forma de conocimiento. Establece una distinción entre el conocimiento semántico (analítico) y el enciclopédico (sintético) y señala que el conocimiento simbólico se deriva en gran medida de este último. Sin embargo, no especifica claramente los contornos que configuran exactamente el conocimiento simbólico. Como ha comentado Maurice Bloch, nos queda una «teoría sin demostrar sobre los orígenes psicológicos de no sabemos exactamente qué» (1976: 129).

Cuando comenta la teoría funcionalista del mito de Malinowski, Sperber se pregunta por qué, si el mito es algo simplemente semiótico, era necesario elaborar un «discurso tan largo, oscuro y complicado» (pág. 6). El propio Sperber, aunque sugiere que el simbolismo es un mecanismo cognitivo, nunca se plantea esta cuestión; ciertamente, es dudoso que se pueda responder, partiendo de su propia teoría, que el simbolismo es una forma de conocimiento. Esta pregunta nos lleva a la última aproximación al simbolismo que discutiremos aquí, la que intenta interpretar los símbolos a partir de sus relaciones con las estructuras políticas.

En otro lugar (1979) he reflexionado sobre este tema, notando que uno de los pocos autores que han reconocido explícitamente la conexión íntima existente entre el simbolismo y el poder (Cohen 1974) solía centrarse en las luchas de poder y en la manipulación de símbolos. (Para una crítica de la teoría de Sperber de la cognición, aunque no trata directamente del tema del simbolismo, véase Toren 1983.)

Simbolismo ritual y estructura social

En las décadas de los años cincuenta y sesenta se publicaron una serie de monografías y de estudios etnográficos sobre los ndembu de Zambia. Escritos por Victor Turner, que a comienzos de la década de los cincuenta pasó cerca de dos años y medio entre los ndembu, han constituido una fecunda contribución al conocimiento antropológico.

El primer estudio de Turner sobre los ndembu, *Schism and Continuity in an African Society* (1957), describe la vida de la aldea y el modo en que se mantiene su estabilidad política sin una «autoridad central fuerte». Las aldeas ndembu, de alrededor de cuarenta habitantes, se organizan en torno a un grupo de hombres emparentados por vía matrilineal, entre los cuales el hombre más viejo de la generación más antigua suele ser el jefe. Sin embargo, la residencia es patrilocal; las mujeres van a vivir a las aldeas de sus esposos. Hay así una «contradicción» entre los principios que gobiernan la estructura de la aldea —la descendencia matrilineal— y la virilocalidad, contradicción que se acentúa por el hecho de que los jefes ambiciosos intentan manener en sus comunidades a sus propios hijos y a los hijos de sus hermanas. Consecuentemente, la organización de la aldea es inestable, y hay un alto índice de divorcios y de movilidad residencial. En tal situación la única unidad estable es la familia matricéntrica compuesta por la madre y sus hijos.

La economía de la aldea ndembu se basa en la agricultura de rozas; el principal cultivo es la mandioca, y también plantan mijo con el que elaboran la cerveza. La caza, una actividad exclusivamente masculina, es extraordinariamente importante; Turner señala que el sistema social ndembu «pivota» sobre la importancia de la caza (1957: 25). La caza era ritualizada, como ocurría con los lele, y se asociaba a la virilidad, la masculinidad y a los lazos entre padres e hijos, lo que iba en contra de los lazos matrilineales que gobernaban los derechos de propiedad, *status* y residencia dentro de la aldea. Paralela a esta contradicción existía otra oposición estructural entre los sexos; aunque la caza y el cultivo de mandioca eran actividades complementarias, para los ndembu se trataba de ocupaciones opuestas que entraban en competencia. A pesar de su importancia económica fundamental, la agricultura resultaba infravalorada y no era objeto de la misma atención ritual que la caza. Según Turner, la división sexual era la oposición esencial de la sociedad ndembu, lo que se expresaba cuando los ndembu decían «para los hombres la caza, para las mujeres la procreación» (pág. 27).

Así pues, Turner sugiere que la sociedad ndembu, especialmente en lo que respecta a la estructura de la aldea, es «inherentemente inestable» y está «desgarrada por disputas constantes»; «hay poca armonía y mucho conflicto entre los principios dominantes de su organización social» (pág. 301).

Turner, por consiguiente, concibió su libro como un estudio del conflicto social y de «los mecanismos sociales que entran en juego para reducir, excluir o resolver los conflictos» (pág. 89). No hay duda de que el análisis de Turner estuvo influido por los estudios de Max Gluckman sobre el ritual (que veremos más adelante); sin embargo, los trabajos de Turner eran más detallados e introdujeron el concepto de «drama social» para elucidar los mecanismos de resolución de conflictos dentro de la comunidad.

En su estudio, Turner hace una análisis detallado de cinco «dramas sociales» en una aldea ndembu con un asentamiento relativamente antiguo y concluye que los modelos estructurales subyacentes a la organización social ndembu permanecen intactos a pesar de todos los conflictos y cismas. Para Turner, pues, el ritual posee una función políticamente integradora. Sus análisis recogen los puntos de vista de Gluckman, que veía el ritual «no como una simple expresión de cohesión ni como la transmisión de los valores de la sociedad y de sus sentimientos sociales a las personas, tal como proponían las teorías de Durkheim y Radcliffe-Brown, sino como una exageración de conflictos reales entre determinadas reglas sociales, cuyo resultado final era la afirmación de la unidad, a pesar de esos conflictos» (1963: 18).

En su monografía sobre la vida de los ndembu Turner escribía que el ritual era una expresión del fracaso de los mecanismos normales disponibles para resolver los conflictos dentro de las comunidades y entre ellas. Pero, aunque los grupos locales fueran inherentemente inestables, tales rituales servían para establecer vínculos entre aldeas diferentes a través de asociaciones de culto que operaban independientemente de los lazos de parentesco. «La función de mantener la unidad social más amplia, el pueblo ndembu, depende fundamentalmente del sistema ritual» (pág. 292). La unidad de los ndembu era, pues, una unidad más moral que política. «El conflicto», escribía Turner, «es endémico en la estructura social pero hay una serie de mecanismos existentes que ponen el énfasis en el conflicto con la intención de afirmar a la postre la unidad del grupo» (pág. 129). De acuerdo con Turner, las formas rituales de los ndembu son mecanismos para lograr esta solidaridad.

Antes de examinar con más detalle la relación entre el ritual y la

estructura social, debemos subrayar brevemente las principales características de la vida religiosa ndembu. Lo primero que hay que decir a propósito de los ndembu es que el ritual está omnipresente en su vida social. Turner cuenta que el toque de tambores era tan frecuente que se vio obligado a interesarse por los rituales; dice incluso que había días en que le resultaba muy difícil decidir a qué ritual asistiría.

En cuanto a las creencias, la religión ndembu tiene cuatro componentes principales. Primero está la creencia en la existencia de un gran dios, Nzambi, del que se dice que creó el mundo y después lo abandonó a su suerte. Aunque está vagamente relacionado con el tiempo y la fertilidad, no se le adora ni en oraciones ni en rituales.

Segundo, hay una creencia en los espíritus de los ancestros *(mukishi)*, los espíritus de los parientes muertos. Turner usa el término «sombras» para describir esos seres sobrenaturales que tienen el poder *(ng'ovu)* de donar o quitar las cosas buenas de la vida a sus parientes. Hay dos razones que explican por qué los espíritus provocan desgracias a los vivos. Una es que no se les ha dejado cerveza y comida en los santuarios de la aldea, razón por la que los espíritus, sintiéndose olvidados, se enfadan; la otra es que el grupo de parentesco o bien ha reñido o ha actuado de una forma que los espíritus desaprueban. Se piensa que los problemas reproductivos de las mujeres, incluidos los desarreglos menstruales y abortos, y para los hombres la mala suerte en la caza, son siempre causados por los espíritus de los ancestros.

Tercero, los ndembu creen en la eficacia intrínseca de ciertos animales y sustancias vegetales *(yitumbu)* que, siempre que los preparen y utilicen personas cualificadas dentro de un espacio ritual, pueden funcionar para el bien o para el mal.

Cuarto, existe la creencia en el poder antisocial y destructivo de las brujas y los hechiceros (llamados *aloji*). Los hechiceros y las brujas tienen espíritus conocidos que adoptan la forma de enanos con los pies hacia atrás o parecen chacales, lechuzas o ratas. Las brujas son mujeres, normalmente viejas, que no tienen parientes masculinos; se cree que heredan sus espíritus de parientes muertas. Los hechiceros, por otro lado, son hombres que no heredan sus espíritus, sino que los crean mediante objetos mágicos perniciosos. Significativamente, la masculinidad se asocia con el control y la autonomía, y la femenidad con la necesidad.

Cuando se comparan con la extrema complejidad de las diversas prácticas rituales de los ndembu, estas creencias religiosas parecen realmente simples. Turner utiliza el término «ritual» para re-

ferirse al «comportamiento formal prescrito en ocasiones que escapan al control de la rutina técnica y que guarda relación con creencias en poderes y seres místicos (o no empíricos)». Los rituales ndembu se dividen en dos tipos o categorías: primero están los rituales de crisis vitales, asociados especialmente a la pubertad y a la muerte. Las dos ceremonias de iniciación son el *mukanda*, el rito de circuncisión de los chicos, y la *nkang'a*, el ritual de pubertad de las chicas.

El otro grupo de ritos al que Turner se refiere son los «rituales de aflicción» y éstos están asociados a varias desgracias resultantes de la acción de los espíritus *mukishi*. Hay tres tipos principales de aflicciones que se corresponden con varias asociaciones de culto.

Primero, están las asociaciones de culto que lidian específicamente con los problemas relacionados con la caza. El espíritu del cazador muerto puede hacer que su pariente pierda la presa, o puede espantar la caza en una determinada área. Para los ndembu la caza es una actividad exclusivamente masculina y está fuertemente ritualizada. Los especialistas rituales *(chimbuki)* que organizan los rituales de caza suelen ser hombres que no son líderes de aldeas estables, sino que más bien se trata de individuos que han preferido tener una residencia móvil, representando así un campo de intereses más amplio que el de la aldea. Debido a su *status* ambiguo en relación a la aldea, a estos hombres se les conoce como «ardillas voladoras», una creencia que apoya la teoría de Douglas.

Turner describe el segundo grupo de rituales de aflicción como «cultos reproductivos». Se piensa que una mujer que haya tenido un aborto, una excesiva pérdida menstrual o que es estéril, ha ofendido a algún espíritu ancestral que sale de la tumba para «coger» a la mujer. Normalmente, el espíritu ofendido es una pariente matrilineal, la madre de su madre, pero también puede ser su madre o su hermana. La causa del infortunio es, invariablemente, haberse «olvidado» del espíritu del ancestro. Debido a la resistencia virilocal, las mujeres corren el peligro de olvidarse de sus parientes matrilineales muertas, cuyas almas deben, según reza la creencia, volver a sus aldeas matrilineales. Así, la creencia podría indicar, según interpreta Turner, que el ser «cogida» por el espíritu matrilineal sirve como un nítido aviso para que la mujer no olvide que su principal fidelidad es para con su aldea matrilineal (pág. 13).

Existen tres rituales principales relacionados con los problemas reproductivos. El rito *nkula* se asocia a los desarreglos menstruales y es tal vez el más importante de todos ellos. Este término, como ocurre con otras asociaciones de culto, es al mismo tiempo el nom-

bre de la aflicción y el nombre del grupo de culto. De hecho la paciente es, al mismo tiempo, una iniciada dentro del culto y los especialistas rituales (doctores) tratan el desorden como una iniciación al culto. Las mujeres que practican el culto tienen que haber sido pacientes ellas mismas, pero sólo son especialistas rituales si se considera que en su día fueron curadas por el tratamiento. Los hombres también pueden ser miembros del culto si han actuado como asistentes rituales de la paciente. Como ocurre con los cultos de caza, el *status* ritual de una mujer será más importante cuanto mayor sea su participación en los rituales de este tipo y cuanto mayor sea su conocimiento sobre objetos mágicos y técnicas rituales (para un análisis descriptivo de los rituales *nkula* y de los ritos *wubang'u* e *isoma*, véase Turner 1968: 52-88; 1974b: 11-79).

Aunque estas tres asociaciones de culto se centran en los problemas reproductivos de la mujer, el principal curandero *(chimbuki)* en todos los rituales es un hombre. Normalmente es un pariente cercano de la mujer que se somete al ritual y tiende a especializarse en un ritual específico; además, tiene como asistenta a una de las principales mujeres-médico y muchas otras mujeres iniciadas participan en las actividades del culto.

La tercera y última categoría de rituales de aflicción son los «ritos curativos». Hay varios tipos de culto que están asociados con estos ritos, muchos de los cuales son de origen extranjero, pero los dos principales descritos por Turner son *chihamba y kayong'u*. El primer tipo está asociado a diversas formas de desgracias, como malas cosechas, mala suerte en la caza y una variedad de enfermedades así como problemas reproductivos, mientras que los cultos *kayong'u* ayudan a los pacientes con dificultades de respiración y también se asocia a la adivinación.

La antropología de Turner se apoya firmemente en la tradición durkheimiana tal como la desarrolló Radcliffe-Brown. Turner escribe, haciéndose eco de las formulaciones de la religión de este último autor, que la acción social debe ser considerada «tanto en términos de su significado para aquellos que la practican como en términos de su contribución para el funcionamiento de algunos sistemas sociales» (1968: 26).

Turner, analizando el ritual como un mecanismo de compensación, interpreta la función social del ritual en términos de resolución de conflictos. En su primer trabajo afirmaba que lo importante de las asociaciones de culto era que sus miembros operaban independientemente del parentesco y de las relaciones locales. Eran comunidades de varias aldeas, por tanto expresaban valores

sociales de todos los ndembu. Lo que pasaba normalmente era que el problema de un individuo iluminaba algún conflicto específico en las relaciones interpersonales o intergrupales. Entonces se invocaba un ritual con el pretexto de curar al paciente, pero, en realidad, lo que estaba en juego era el conflicto. «La aflicción de cada uno» escribió Turner, «es de interés para todos». Analizó en particular el proceso del ritual *chihamba*, practicado por una mujer llamada Nyamukola que padecía lepra (1957: 303-317). Los adivinos habían dicho que ella había sido «cogida» por el espíritu de un ancestro, una pariente matrilineal muerta. Al ritual asistieron alrededor de setenta personas de casi veinte aldeas, que comparecían como adeptos o como candidatos a ser miembros del culto *chihamba*, y en uno de los bailes nocturnos Turner estimó que había casi cuatrocientas personas presentes. Turner señala que este ritual tenía varias funciones sociales:

1. Reducía la hostilidad que los ndembu sentían hacia Nyamukola —se la acusaba de ser una bruja—, pues el ritual público la convertía en objeto de simpatía.
2. Contribuía a cerrar la brecha abierta entre diferentes facciones dentro de la aldea, porque la organización del rito requería cooperación entre miembros que lideraban diferentes facciones.
3. Confería prestigio a la aldea que celebraba el ritual y establecía relaciones amistosas entre aldeas vecinas.
4. Significaba una reafirmación a través del ritual de los valores de la sociedad ndembu.

En otras palabras, para Turner el ritual tenía un papel político de integración y era parte de un mecanismo social que restablecía el equilibrio y la solidaridad del grupo. «El desarrollo normal de la secuencia ritual va desde la expresión pública del deseo de curar al paciente y de compensar las diferencias en la estructura social, hasta la renovación de los lazos, pasando por la exposición de animosidades ocultas; todo ello en el transcurso de un ritual prolongado repleto de símbolos (1968: 272).

Sin embargo, como matizaba en *The Drums of Affliction*, el ritual no expresa consenso en el sentido durkheimiano; las propias normas de la estructura social ndembu producen, con sus contradicciones, conflictos y disputas constantes entre los individuos. Además, Turner llama la atención sobre la falta de corporaciones o de integración cultural en la sociedad ndembu. Esto le lleva a afirmar que los ndembu tienen un sistema social «repetitivo» en el que

los conflictos y los cambios que ocurren dentro de la sociedad afloran en rituales periódicos. Los conflictos no generan cambios estructurales. Aquí, su análisis es similar al estudio de Middleton sobre los lugbara (1960).

Complementando la perspectiva funcional del ritual, Turner también estudió el sistema ritual de los ndembu en términos de significado e hizo varios análisis minuciosos de su simbolismo ritual. Turner sigue la definición habitual del símbolo como algo que, ya sea por la posesión de cualidades análogas o porque sugiere una asociación, representa, según el consenso general, algo más que a sí mismo. En otro texto define el símbolo como una «unidad de almacenaje», la unidad básica o la «molécula» del comportamiento ritual: «el símbolo es la unidad mínima de estructura en el ritual ndembu» (1967: 48).

El término ndembu que expresa la idea de «símbolo» es *chinjikijilu*, de *kujikijila*, «emprender un nuevo camino». En la lengua vernácula significa marca o señal. Al intentar comprender el significado de los símbolos rituales, Turner era consciente de los problemas que ello comportaba. Algunos antropólogos como Nadel o Wilson han recomendado a los antropólogos no ir más allá de la información etnográfica ni asignar a los símbolos rituales «significados» que no sean evidentes para los propios nativos. Turner piensa que esta recomendación es bastante restrictiva. Acepta la distinción de Jung entre «signo», una representación análoga de una entidad conocida, y «símbolo», una expresión de un hecho relativamente desconocido. La tarea del antropólogo es descubrir esos significados ocultos. Turner hace algunos comentarios analíticos interesantes para ayudarnos en la interpretación.

Primero, los símbolos rituales tienen la propiedad de la «condensación». Apoyándose en un artículo de Edward Sapir sobre el simbolismo, Turner propone una distinción entre dos clases de símbolos. La primera, acerca de la clase de los símbolos «referenciales» —el lenguaje cotidiano hablado y escrito, banderas y señales convencionales— que son predominantemente cognitivos. Se refieren a hechos sabidos y corresponden a lo que Jung definía como signo. La segunda clase es la de los símbolos de «condensación», que Sapir define como «formas altamente condensadas de comportamiento, que sustituyen a la expresión directa, permitiendo así la rápida liberación de las tensiones emocionales de forma consciente o inconsciente». Sapir resaltaba la cualidad emocional de este tipo de símbolos por medio de la conjunción de muchos significados en una forma única. Turner pensaba que esta distinción

era fundamental y la empleaba para definir el simbolismo ritual. Así, los símbolos son «equívocos» y pueden servir para muchas cosas. Éste es especialmente el caso de los símbolos dominantes o focales, que tienen un «abanico» de posibles referentes (pág. 50).

Segundo, cada símbolo presenta una «polarización de significados». En un polo se ubica un cuerpo de referentes de carácter natural o psicológico, relacionados con experiencias humanas de tipo emocional. Éstos suscitan sentimientos y deseos. En el otro polo están una serie de referentes relacionados con principios de la organización social, con tipos de grupos corporativos y con las normas y valores inherentes en la estructura social. Turner se refiere a estos polos de significado como polo sensitivo o «apetitivo» y polo ideológico o «normativo».

Tercero, para intentar averiguar el significado de un símbolo ritual es importante diferenciar entre tres tipos diferentes de significados:

1. El nivel de la interpretación indígena, ya sea ésta elaborada por profanos o por especialistas rituales. Turner llama a esto «significado exegético».
2. El significado «operativo» se refiere a la forma de utilizar el símbolo dentro del contexto ritual.
3. El significado «posicional», es decir, el significado que tiene el símbolo en función de su relación con otros símbolos «dentro de una totalidad, una *Gestalt* cuyos elementos adquieren su significación dentro del sistema como un todo» (pág. 51).

La perspectiva de Turner del simbolismo es totalmente sociológica, pues argumenta que los símbolos ndembu nos hablan esencialmente de sus necesidades básicas de existencia social (la caza, la agricultura, la fertilidad) y de los valores compartidos de los cuales depende la vida de la comunidad. Los estudios antropológicos se centran inevitablemente en el polo ideológico de los símbolos. Como ya hemos señalado, Turner se muestra crítico con las perspectivas antropológicas que desaconsejan ir más allá de la información etnográfica y que toman los significados nativos del simbolismo como la única interpretación sociológicamente relevante. Para él, esto era demasiado limitado, especialmente porque muchos símbolos rituales no poseen un significado manifiesto. Pero también se mostraba igualmente crítico con las perspectivas psicoanalíticas del ritual que identificaban las costumbres religiosas de los pueblos ágrafos con los síntomas de la neurosis y la psicosis, y

que consideraban las interpretaciones nativas como simples racionalizaciones. Los psicoanalistas, escribió Turner, al tratar esta última interpretación como irrelevante «son culpables de forjarse ideas ingenuas y simplistas. Las interpretaciones que muestran cómo un símbolo dominante expresa componentes importantes del orden social y moral no son en modo alguno equivalentes a "justificaciones" o a "elaboraciones secundarias" de conflictos endopsíquicos» (pág. 36). Para Turner eran hechos sociales que había que tratar como tales. En la comprensión del simbolismo el «aspecto social» del simbolismo ritual tenía la misma importancia que el deseo de satisfacer las necesidades biofísicas. Pero Turner no negaba la cualidad «apetitiva» de los símbolos; al contrario, resaltaba su importancia, pues las emociones generadas por la relación de un símbolo con la psicología humana —sangre o leche, por ejemplo— servían para «energetizar» el orden social haciendo deseable lo que Durkheim consideraba «obligatorio» (1969: 49). Como Freud y Durkheim —que a veces comparten ciertos supuestos teóricos básicos sobre la condición humana—, Turner concibe un conflicto básico entre la sociedad y el individuo, entre la necesidad de control social y ciertas necesidades innatas y universales, cuya satisfacción completa produciría la ruptura de ese control» (1967: 37). «Para que el ser humano obedezca ciertas normas sociales», escribe Turner, «hay que reprimir sus impulsos naturales o dirigirlos hacia otro objetivo» (1968: 236). Tanto Freud como Durkheim hubiesen firmado esta frase.

Turner nos ha ofrecido ingeniosos e interesantes análisis de los rituales ndembu usando como guía la estructura analítica que acabamos de describir. Tomemos como ejemplo su análisis semántico de la *nkang'a*, la ceremonia de pubertad de las jóvenes ndembu (1968: 198-268).

Durante esta ceremonia, que no se practica después de la primera menstruación sino cuando les comienzan a crecer los pechos, se envuelve a la iniciada con una manta y se le coloca al pie de un retoño de mudyi. El árbol mudyi (*Diplorrhynchus condylocarpon*) se destaca por el látex blanco que rezuma. En el idioma ritual ndembu el *nkang'a* se considera un ritual «blanco» debido a que las mujeres ndembu consideran que el mudyi es un árbol «maduro», el símbolo dominante del ritual. Las mujeres dicen que el árbol mudyi representa la leche humana y el vínculo social existente entre la madre y sus hijos. Las conversaciones que Turner entabló con una especialista del ritual le convencieron de que el árbol también era un símbolo del parentesco matrilineal y de la unidad y

continuidad de la sociedad ndembu. Según una ndembu: «El árbol mudyi es el lugar de todas las madres; es el ancestro de los hombres y las mujeres. El árbol es el lugar donde duermen nuestros ancestros; ser iniciada allí significa volverse ritualmente pura y blanca».

Examinando el lugar que ocupa el árbol mudyi en la dinámica del ritual, Turner señala que el análisis revela los otros valores y significados que el símbolo tiene. Por ejemplo, en la ceremonia *nkang'a* las mujeres forman un grupo de baile alrededor del «árbol de la leche» que inicia a las novicias situándolas en el centro de un grupo de mujeres danzantes. El árbol es el símbolo de las mujeres como grupo, en oposición a los hombres que están excluidos de la ceremonia. Durante el tiempo que dura el ritual el grupo de mujeres da la vuelta a la aldea provocando y metiéndose con los hombres, especialmente con los más viejos de la aldea. Pero en otros contextos, el árbol de la leche representa a la propia novicia y simboliza su nueva personalidad social. El lugar donde está el retoño de mudyi se conoce como *ifwilu*, el lugar donde se muere o se sufre. Pero en otros contextos el árbol representa el propio matrilinaje de la novicia e incluso la vida y el aprendizaje en sí mismos. Por lo tanto, Turner dice que el árbol mudyi tiene como símbolo una multiplicidad de significados y una polaridad de referencias, expresando fenómenos que al mismo tiempo son sociales y orgánicos.

Todos los rituales ndembu se organizan alrededor de ciertos símbolos clave. Los ndembu se refieren a éstos como *ishikenu*, «primeros objetos mágicos», o como *mukulumpi*, el «símbolo más viejo». Turner los llama símbolos dominantes del ritual. Éstos son ciertas especies de árboles, cada una de ellas asociada a un color específico. De acuerdo con los principios de clasificación ndembu, el árbol mudyi es un símbolo blanco. El símbolo dominante de la ceremonia *nkula* es el árbol mukula (*Pterocarpus angolensis*), que exhuma un látex rojo. Otros rituales tienen como símbolos dominantes otras especies arbóreas que a su vez están asociadas a otros simbolismos cromáticos. Turner escribe que «en la cúspide de todo el sistema simbólico de los ndembu está la tríada cromática blanco-rojo-negro» (pág. 57), y dedicó un artículo a tratar específicamente el sistema ndembu de clasificación cromática.

Durante los ritos de iniciación los ndembu aprenden el «misterio de los tres ríos», los cuales, según se dice, fluyen de Nzambi, el gran dios. Está el río de las aguas rojas (*kachinana*), el de las aguas blancas (*kataooka*) y el de las aguas negras (*keyica*). Los ndembu piensan que estos tres colores «básicos» están en la naturaleza de los poderes eternos presentes en la realidad. Por tanto, para los

ndembu el «color» tiene «poder» (*ng'ovu*) y una cualidad mística. Un ndembu le dijo a Turner que el río principal (o más viejo) es el «río de la blancura», el más joven es el «río de las aguas rojas», y a éste le sigue el río negro. El simbolismo ndembu expresa, pues, una jerarquía que se resuelve a través de una estructura triádica que no está basada en categorías de «espacio», como la de los andamaneses o los zuni, sino en el color. Pero como ocurre con las culturas mencionadas, la estructura simbólica se establece a través del mito.

Los colores rojo, blanco y negro son los únicos que tienen nombres propios. Los nombres de otros colores o bien son derivados —por ejemplo, gris es *chitookocoka*— o consisten en una expresión descriptiva o metafórica. A través de estos colores básicos los ndembu identifican lingüísticamente colores que nosotros diferenciaríamos. Al azul, por ejemplo, se le llama negro, y a los objetos amarillos y anaranjados se les clasifica como rojos. Vale la pena destacar algunas características de este simbolismo cromático.

Primero, aunque son evidentes ciertas oposiciones dualistas en el ritual ndembu, no hay una correlación fija entre colores y categorías sexuales. El simbolismo cromático no está directamente vinculado a los sexos, a pesar de que en situaciones específicas el rojo y el blanco puedan representar la oposición de los sexos. No hay un dualismo simbólico subyacente entre los ndembu, tal como lo encontramos en muchas otras culturas africanas; los dualismos se encuentran incorporados dentro de un esquema triádico.

Segundo, de los tres colores, el blanco parece el dominante y unitario; el rojo es ambivalente, es fecundo y «peligroso» a la vez; y el negro, señala Turner, es el silencioso, el tercer color «tenebroso», opuesto al rojo y al blanco.

Tercero, los tres colores básicos tienen ciertas características propias. Entre los muchos sentidos de la blancura están la salud, la vida, la prosperidad, la pureza, la autoridad y el hacerse invisible. La arcilla blanca y el árbol mudyi son símbolos blancos básicos. El negro contrasta con el blanco, especialmente en los procedimientos terapéuticos, y se asocia a la maldad, el infortunio, la enfermedad, la brujería y la hechicería, la pasión sexual, la oscuridad y todo lo que está «escondido». El carbón vegetal y las frutas negras del árbol *muneka* son sustancias negras. El rojo tiene un significado equívoco, se asocia al poder, la fuerza, la sangre menstrual, el asesinato y la caza. Como dicen los ndembu, «el rojo puede actuar para bien o para mal».

En términos del cuerpo, la sangre denota el color rojo y se la identifica con el poder; lo blanco se asocia con los fluidos vitales, el

semen y la leche, y el negro representa la suciedad corporal y los flujos de putrefacción.

Gran parte de la magia (un término que Turner intenta no utilizar nunca) y del ritual ndembu así como sus hierbas medicinales y procedimientos terapéuticos, pueden entenderse en términos de este simbolismo cromático. Por ejemplo, un hombre estéril toma una sustancia elaborada con la planta *mucheki*, ya que se piensa que contribuirá a emblanquecer su semen. La raíz de esta planta epitomiza la blancura más pura. A las mujeres que padecen problemas de lactancia se les administra el mismo tratamiento: la medicina «blanqueará» la leche «rojiza» de su pecho.

En un análisis intercultural de las clasificaciones cromáticas, Turner indica que los colores básicos, (negro, rojo y blanco) suelen tener una significación ritual y que existe un consenso amplio sobre sus connotaciones simbólicas. El negro se asocia con lo inferior, la maldad, la contaminación, la sospecha; el rojo con el poder y la riqueza; y el blanco con la pureza, la luz y la felicidad. Turner cita extensos pasajes tomados de textos de los Upanishad y otros textos hindúes que sugieren un esquema cromático tripartito, donde cada color se considera una deidad y se asocia a aspectos específicos de la existencia. En el esquema sankya de salvación, por ejemplo, se establecen tres líneas (*gunas*) de la existencia: *sattva*, que es la virtud o la pureza; *rajas*, el principio activo asociado con la pasión; y *tamas*, o la monotonía. Turner no explora en qué grado la clasificación está en consonancia con otras clasificaciones simbólicas evidentes en la cultura hindú, pero es interesante notar que cada uno de los cuatro *varnas* (un término que significa color) del Rig-Veda, la división de la sociedad india en cuatro partes, estaban asociados a un color y a diferentes partes del cuerpo

Brahman	Blanco	Cabeza
Kshatriya	Rojo	Brazos
Vaisya	Amarillo	Vientre
Sudra	Negro	Pies

Turner afirma que la clasificación cromática triádica basada en las experiencias psicobiológicas —las emisiones del cuerpo humano, o sea, leche, sangre y excrementos— representa una «especie de clasificación primigenia de la realidad» que sirve de base para otras clasificaciones. «A través de abstracciones realizadas a partir de esta configuración surgen otros modelos de clasificación social que utiliza la humanidad» (1967: 90-91).

Turner invierte así completamente las formulaciones de Durkheim y Mauss, que concedían a las categorías sociales la prioridad lógica en la formación de las clasificaciones religiosas, y también difiere de Lévi-Strauss, que en sus textos sobre totemismo aseguraba que las especies naturales ofrecían el modelo para todas las clasificaciones simbólicas. Para Turner el organismo humano y sus experiencias eran el *fons et origo* de tales clasificaciones.

Es cuestionable que los diferentes temas semánticos relacionados con los símbolos cromáticos tengan la universalidad que Turner implica; en muchas culturas el blanco se asocia con el luto y el negro tiene connotaciones optimistas. Su énfasis en la naturaleza triádica del simbolismo cromático oscurece además la jerarquía e incluso la naturaleza ideológica del simbolismo. De cualquier modo, su concepción del simbolismo refleja el dualismo de su pensamiento, pues Turner vincula el simbolismo ndembu a la estructura social y al organismo humano, es decir, los polos normativo y «apetitivo» del simbolismo. En su libro *The Ritual Process* (*El proceso ritual*) analiza con más detalle la relación existente entre estos dos aspectos de la condición humana, el individuo y la sociedad, con lo cual abandona virtualmente su orientación durkheimiana, pues descuida los vínculos que unen la religión a la estructura social.

El proceso ritual

«La vida de un individuo en cualquier sociedad», escribió Van Gennep, «es una serie de transiciones de un estado a otro» (1908: 3). En la mayoría de las sociedades humanas las principales transiciones del individuo, lo que se denomina «crisis vitales» (nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte) son objeto de elaborados rituales. En las comunidades ágrafas estos ritos constituyen un aspecto muy importante de la vida cultural. Han sido muchos los autores (Frazer, por ejemplo) que han notado las similitudes existentes entre diferentes ritos de «crisis vitales» —entre ritos de pubertad y funerales, por ejemplo—, pero fue Van Gennep quien en su estudio clásico *Los ritos de paso* estableció por primera vez el modelo común subyacente a todos estos rituales de transición.

Van Gennep era contemporáneo de Durkheim y sostenía que todo el universo estaba sujeto a una periodicidad que tenía repercusiones en la vida humana. «La vida del hombre», escribió, «se asemeja a la naturaleza; ni el individuo ni la sociedad permanecen

independientes» (pág. 3). Esta premisa le llevaba a asegurar que existía una similitud considerable entre todos los rituales que implican transición, y que tales ritos constituían un tipo específico de ritual. A diferencia de Durkheim, no concebía la religión y la magia como categorías separadas, sino que consideraba que la religión era más teórica y la magia más práctica. En su opinión, la religión, como sistema ideacional, oscilaba entre lo que denominaba dinamismo, que implica una concepción de lo sagrado monista e impersonal, y el animismo, que implica un dualismo y una concepción personal y espiritual de la deidad o de los espíritus. El capítulo introductorio de Van Gennep y su clasificación de los ritos tiene un interés secundario. Lo importante es el «modelo subyacente» que, según él, estaba presente en todos los ritos de transición. Aunque su principal objeto eran los ritos de crisis vitales, Van Gennep señalaba que los ritos de fertilidad, los rituales asociados con movimientos y fronteras territoriales, los ritos de consagración y de iniciación en asociaciones fraternas, grupos de culto o de alto *status*, etc., eran también ejemplos de ritos de paso. Aseguraba incluso que en su versión más extrema, los ritos de paso podían tener una forma cósmica o cíclica, como en el budismo o en la teoría del eterno retorno.

Van Gennep señalaba que todos estos ritos de transición adquirían una forma típica, consistente en tres fases rituales esenciales. En primer lugar estaban los ritos de separación, una fase preliminar compuesta por ceremonias de purificación, el corte del pelo o pequeños cortes en la piel. Después venía el periodo liminar, el rito de transición, en el que las personas que se sometían al rito se situaban simbólicamente «fuera de la sociedad», teniendo que observar ciertas restricciones y tabúes. Durante este periodo las normas de la comunidad podían quedar «suspendidas»; se podía considerar al rito como una muerte simbólica que conduce a un nuevo nacimiento. Finalmente, viene la fase postliminar, ritos de incorporación que completan el tránsito a un nuevo *status*. Esta fase del rito de paso se suele caracterizar por el levantamiento de las restricciones, la aparición de nuevas insignias y comidas comunitarias.

Las formulaciones de Van Gennep —expresadas en una pequeña monografía— han tenido una enorme influencia teórica sobre los antropólogos sociales. Ya hemos presentado la obra de Leach, quien, no sin algunas modificaciones, adoptó el esquema de Van Gennep al abogar por una perspectiva estructuralista del simbolismo.

Van Gennep adoptó la distinción durkheimiana entre lo profa-

no y lo sagrado como una de las dicotomías fundamentales que, junto con la división sexual, estaban presentes en todas las sociedades. La aportación de Van Gennep fue mostrar la necesidad de los ritos de paso en la transición de uno a otro dominio. Para Van Gennep el periodo liminar no era una fase específicamente sagrada. Leach, que evitaba en lo posible la dicotomía sagrado-profano —tenida por una «ilusión escolástica» (1968)—, en su ensayo sobre la representación simbólica del tiempo (1961) adopta íntegramente el esquema de Van Gennep, pero describe la fase liminar o marginal de los rituales como un periodo sagrado.

A través del método estructuralista Leach aplicaba este esquema no sólo al proceso ritual sino a todas las clasificaciones binarias, identificando lo sagrado con el sector ambiguo, como ocurría en su teoría del tabú.

Douglas estuvo igualmente influida por el estudio de Van Gennep. Pero el autor que ha desarrollado las teorías de Van Gennep con más originalidad ha sido Victor Turner, que en sus textos sobre el proceso ritual intentó establecer una verdadera teoría general de la sociedad y de la historia basada en el pensamiento de Van Gennep. No obstante, la influencia más directa sobre Turner ha sido la de Max Gluckman que, a lo largo de su dilatada carrera, fue un abogado tenaz de la perspectiva funcionalista de la cultura.

Gluckman, nacido en África de padres ruso-judíos, realizó su principal trabajo de campo a finales de la década de los años treinta entre los zulú de la provincia de Natal y posteriormente realizó estudios etnográficos en Barotseland. Aunque situado dentro de la tradición sociológica de Durkheim, para Gluckman resultaba problemático hablar de equilibrio social y pensaba que en las sociedades ágrafas no había una estricta integración de normas y valores. Frecuentemente, había valores y principios conflictivos, así como grupos de interés que entraban en conflicto. Así, el ritual no era la expresión de la cohesión y de la solidaridad del grupo en el sentido durkheimiano, más bien representaba una tendencia a «exagerar los conflictos reales» (1963: 18). Según cuenta, al formular esta teoría se inspiraba en *Naven* de Bateson y en los escritos de Fortes sobre el ritual (1959, 1966).

Los puntos esenciales de la concepción de Gluckman del ritual se encuentran en su ensayo clásico «Rituales de rebelión en el sudeste de África» (1963). Gluckman comienza el ensayo citando el famoso pasaje de Frazer en *Golden Bough (La rama dorada)* en el que éste describe el ritual del sacerdote de Nemi, quien accedía a la administración del santuario a través del «asesinato». Gluckman

notaba que a lo largo del libro Frazer describía otros «rituales de rebelión» similares y que en muchas sociedades se elegían «reyes bufones» con el único objetivo de deponerlos o sacrificarlos posteriormente. También llamaba la atención sobre el interés de Frazer por la relación entre estos sacerdotes-reyes y por una serie de rituales agrícolas ampliamente extendidos a lo largo y ancho del mundo en los que, por ejemplo, las personas conservaban el «espíritu del trigo» (un grano) en la última gavilla o en animales, seres humanos o efigies. Aun reconociendo el buen hacer académico de Frazer y valorando la importancia de sus interpretaciones «intelectualistas», Gluckman echaba en falta un análisis más sociológico de esos ritos. Lo que más chocaba a Gluckman de las ceremonias rituales de los pueblos bantúes del sudeste de África —muchos de los cuales eran similares a los descritos por Frazer— era que, cualquiera que fuese el propósito ostensible del ritual, todos ellos expresaban invariablemente tensiones sociales. Por ejemplo, en ciertos ritos las mujeres dominaban a los hombres, en otros los príncipes se comportaban como si estuviesen usurpando el trono a los reyes, o los súbditos de un Estado expresaban abiertamente su resentimiento ante la autoridad. Gluckman los llamaba «rituales de rebelión» y analizaba dos ejemplos.

El primero es el ritual agrícola practicado tradicionalmente por las mujeres zulúes al comienzo de la estación de la siembra. Estos rituales se hacían en honor del espíritu femenino Nomkubulwana, asociado a las lluvias y a la fertilidad, y que de acuerdo con Gluckman era una deidad similar a las deidades del trigo del mundo antiguo. Las mujeres practicaban localmente estos ritos agrícolas, cantaban canciones y hacían festejos, lo que contrastaba con los rituales nacionales de fertilidad practicados anualmente por el rey. Lo relevante de los rituales agrícolas de las zulúes era que «prescribían un comportamiento obsceno para las mujeres y las muchachas. Las chicas vestían ropas de hombre y reunían y dirigían el ganado, actividades normalmente prohibidas para ellas. Sus madres plantaban en la sabana, lejos de la aldea, un huerto para la deidad y le ofrecían una libación de cerveza. Después, el huerto era abandonado. En varias fases de la ceremonia, las mujeres y las muchachas iban desnudas y cantaban canciones irreverentes. Los hombres y los muchachos se escondían y no podían acercarse» (1963: 113).

Gluckman notaba que este papel temporalmente dominante de la mujer, públicamente instituido, contrastaba marcadamente con las normas patriarcales de estos pueblos. Las acciones ceremonia-

les de las mujeres, marcadas por su dominación e indecencia, eran bastante diferentes de su modestia y subordinación habituales. Gluckman explica que las mujeres eran jurídicamente inferiores y consideradas socialmente subordinadas a los hombres; se casaban fuera de su grupo de parentesco, en consecuencia, no podían ser políticamente influyentes. En el aspecto ritual su papel era muy ambivalente; por lo general se las consideraba malvadas a pesar de que podían adquirir cierto *status* ritual a través de la adivinación, actividad normalmente desempeñada por ellas.

Los zulúes creían que la suspensión de las prohibiciones habituales y el comportamiento invertido en el que las mujeres asumían el papel dominante conducían al bienestar social. Aunque consciente de la complejidad de los mecanismos psicológicos y sociales envueltos en tales ritos, Gluckman señala que son fundamentalmente actos de rebelión.

Como las ceremonias nacionales asociadas con el reinado zulú cayeron en desuso después de que este pueblo fuera derrotado por los ingleses en 1879, Gluckman escoge como segundo ejemplo la ceremonia *incwala* de los swazi. La ceremonia en cuestión había sido descrita detalladamente en el estudio de Hilda Kuper sobre los swazi, *An African Aristocracy* (1947). El *incwala* era un elaborado ritual monárquico que se practicaba anualmente con ocasión de las primeras cosechas, extendiéndose durante varios días. Nadie podía tocar ciertos productos hasta que el ritual fuese celebrado, y del clan real sólo el rey podía presenciar el acto. Gluckman destaca que muchas de las canciones sagradas cantadas durante las ceremonias expresaban y dramatizaban el odio y el rechazo de los súbditos hacia el rey. Además, durante el ritual, mientras las mujeres lloraban, el rey caminaba desnudo frente a su pueblo. Gluckman sostiene que este ritual no es una simple ceremonia de unidad nacional, sino una «representación del conflicto, un acto de rebelión contra el rey con afirmaciones periódicas de unidad» (1963: 125). De esta manera se sacralizaba la estructura política a través de la persona del rey. Se creía, escribe Gluckman, que esta dramatización simbólica de las relaciones sociales lograría, en su ambivalencia, la unidad y la prosperidad: «Esta representación del conflicto constituye una bendición para la unidad social» (pág. 126). Esto lleva a Gluckman a señalar que el Estado swazi era un sistema social «repetitivo», en el que había rebeldes pero no revolucionarios. Los conflictos políticos implicaban reivindicaciones de rivales que perseguían el trono, una rebelión que, paradójicamente, en vez de conducir al cambio revolucionario acababa afirmando la monar-

quía. En esta situación los rituales de rebelión funcionaban como mecanismos de unidad social. Gluckman señala que esos rituales eran probablemente el correlato de unos sistemas estatales vagamente integrados o que quizá estaban confinados en sociedades donde el conflicto entre diferentes principios estructurales no controlados por las instituciones seculares hacían emerger fuertes tensiones.

Estos dos ejemplos de rituales de rebelión, señala Gluckman, pueden tener un significado catártico. Sin embargo, evita las explicaciones psicológicas, recalcando que su propio interés y competencia son sociológicos.

Varios autores han presentado sus críticas a la tesis de Gluckman. Edward Norbeck, en su estudio crítico «Rituales africanos de conflicto» (1963), sostiene que Gluckman sugiere que la realización ritual de los conflictos de intereses tiene una función catártica y elimina la amenaza de división. En los rituales agrícolas zulúes las protagonistas son las mujeres, que se comportan de una forma muy distinta respecto de su comportamiento habitual —actuando obscenamente, llevando ropas de hombre y asumiendo otras prerrogativas masculinas—. Pero Norbeck nota que Gluckman no menciona los rituales masculinos que son el equivalente de estos ritos de rebelión femeninos. Él ilustra con muchos ejemplos cómo el travestismo, la licenciosidad sexual y el comportamiento obsceno son características de muchos tipos de ritual, particularmente de los rituales de circuncisión de adolescentes. Y se pregunta: «Si el travestismo, la obscenidad y la impudicia de las mujeres en una sociedad dada, constituyen rebelión, ¿qué significa la misma actitud por parte de los varones?» (pág. 201). También duda de que las mujeres zulúes expresen insatisfacción respecto a sus roles de mujeres; la información etnográfica, al menos, no ofrece ningún dato que apoye esa suposición. No obstante, Norbeck admite la probabilidad del antagonismo sexual entre los zulúes.

Con respecto a la ceremonia *incwala* de los swazi, Norbeck argumenta que no hay información que apoye la tesis de Gluckman, según la cual el ritual implica una rebelión de los súbditos contra el rey. Mas bien, escribe, «parece que la expresión del conflicto adopta la forma de un drama ritual en el que se representan los diferentes peligros que acechan al rey, especialmente las intrigas y la hostilidad de los rivales dentro del clan real» (pág. 207). Las canciones *incwala* se refieren al odio que sienten hacia el rey sus rivales y no los que cantan las canciones, sus súbditos. Lo importante, señala Norbeck, es que, a pesar del antagonismo y la hostilidad re-

presentados en estos y otros rituales similares, no son rituales de rebelión.

Norbeck concluye que, aunque debemos reconocer el acierto de Gluckman al señalar el valor funcional positivo que puede tener la ritualización de los conflictos, éstos no expresan ninguna rebelión. Habría que entender estos rituales como partes de una categoría más amplia de acontecimientos rituales similares que conllevan la relajación periódica y controlada de las reglas sociales. Para Norbeck fenómenos como la obscenidad y permisividad institucionalizadas, la inversión de roles, la expresión de antagonismos sexuales y de otro tipo (todos ellos fenómenos en que se ridiculiza o incluso se ataca físicamente a personas que ocupan determinadas posiciones sociales) cumplen la función de «recordar y realzar la importancia de las ocasiones sociales en que se observan estos comportamientos» (pág. 218), además de otras funciones que eventualmente puedan cumplir.

Un autor que también ha expresado sus dudas acerca de las tesis de Gluckman es T. O. Beidelman, quien en una revisión de los rituales swazi (*Swazi Royal Ritual*, 1966) señalaba que Gluckman, al limitar su interés a la función latente de las ceremonias, había formulado una interpretación inadecuada de ellas. Beidelman realiza una serie de matizaciones:

1. El principal tema del ritual *incwala* no es la expresión del conflicto o la rebelión, sino la separación del rey respecto de otros grupos de la nación, de forma que esté libre para asumir los poderes místicos asociados con la realeza.

2. Para entender este ritual, advierte Beidelman, es importante conocer las ideas cosmológicas de los swazi. La significación de los símbolos depende de los significados y valores que se les asigna en una cultura particular. El análisis de Gluckman pasaba por alto la cosmología y hacía demasiado hincapié en el conflicto, que no era ciertamente el tema dominante de estos rituales tan elaborados.

3. Finalmente, Beidelman dice que cuando Gluckman emplea la noción de catarsis la utiliza según «un modelo hidráulico de personalidad». En opinión de Norbeck, una comprensión cabal de la eficacia de los símbolos rituales demanda necesariamente ciertas variables psicológicas.

En su respuesta a las críticas de Norbeck, Gluckman decía que éste no había comprendido bien sus tesis porque pensaba que había hecho un análisis psicológico. Gluckman dice que esto era pre-

cisamente lo que no quería hacer. «No quiero decir que cuando las mujeres zulúes visten ropas de hombre o se comportan de forma obscena, se están rebelando contra su suerte. En realidad, lo que estoy diciendo es lo contrario: representan acciones prescritas y socialmente aprobadas, para el bien común. Los conflictos representados son conflictos existentes en los principios sociales» (1963: 260). Los sentimientos y deseos de las mujeres individuales, ya sean conscientes o inconscientes, no son la cuestión, pues, según Gluckman, pueden variar. Solamente un estudio psicológico podría dar cuenta de esos sentimientos. Lo problemático, como apunta Beidelman, es que Gluckman utiliza el término «catarsis», que da una dimensión psicológica a su análisis. Otra dificultad es, tal como señala Ioan Lewis, la rígida separación que Gluckman establece entre variables psicológicas y sociológicas.

Ya hemos comentado la gran influencia que Gluckman ejerció en los textos teóricos de Victor Turner. El uso de extensos estudios de casos como ilustración etnográfica (véase Kuper 1973: 183-184) y el análisis del ritual como mecanismo que, centrándose en conflictos estructurales, acaba afirmando la unidad del grupo, son estrategias teóricas tomadas de Gluckman. Pero, mientras que Gluckman permaneció fiel durante toda su vida a su orientación funcionalista, Turner intentó en sus últimos textos sobre religión ir más allá del paradigma estructural-funcionalista que, según él, se había convertido en un fetiche y un grillete. Así que en sus últimos trabajos formuló una teoría del ritual que representaba una pequeña variación con respecto a la orientación de sus primeros trabajos, especialmente respecto a la posición teórica de *The Drums of Affliction*. En este estudio, que se apoyaba en el material proporcionado por un estudio de caso, se postulaba una relación funcional entre el simbolismo ritual y la estructura social, una relación en la que el concepto de «drama social» tenía un papel teórico crucial. En contraste con estos estudios etnográficos detallados, los últimos estudios de Turner son más comparativos, lo que le llevó a formular una teoría alternativa del ritual.

Como punto de partida, Turner utiliza el trabajo de Van Gennep —el «padre del análisis procesual formal», como aquél le llamaba—, acepta el análisis tripartito de los rituales de paso y explora la naturaleza de la fase liminar, de la «situación interestructural». En un artículo anterior, «Entre lo uno y lo otro» (1967: 93-111), discutía la naturaleza de esta fase ritual. Turner argumentaba que el rito de paso implicaba una transición entre dos «estados» fijos —donde «estado» es una «condición relativamente fija y esta-

ble»—. Como veremos más adelante, esto tendrá importantes consecuencias, pues le llevará a concebir la estructura social como estática e inamovible y el ritual como un proceso fluido y creativo. Turner apunta algunas observaciones interesantes sobre el simbolismo del periodo liminar:

1. Se trata de una condición ambigua; así, los neófitos pueden ser vistos como bisexuales o asexuales, o impuros y contaminados. Aquí, sus ideas están en consonancia con las teorías de Leach y Douglas.

2. En esta fase ritual encontramos una disolución de todas las categorías y clasificaciones: el iniciado puede ser simbólicamente tratado como un embrión o como un niño recién nacido, o incluso como un «muerto». La metáfora de la disolución se expresa frecuentemente por el hecho de que los neófitos van desnudos o visten trapos sucios, o son identificados con la tierra. Ellos pueden no tener nada «que los desmarque o diferencie estructuralmente de sus compañeros» (pág. 99).

3. Suele haber cambio de roles y una suspensión de las obligaciones normativas: los individuos visten y se comportan como miembros del sexo opuesto, un jefe o rey puede ser criticado o incluso atacado; se permiten comportamientos que habitualmente son inmorales e indecentes.

4. Suele haber un periodo en el que se separa al iniciado de la vida normal. Esto también se puede simbolizar de varias maneras; una persona puede someterse a un periodo de reclusión o puede entrar en un santuario o puede observar ciertos tabúes y restricciones.

5. Finalmente, hay un énfasis en la autoridad ritual absoluta de los ancianos. Esa autoridad es moral y ritual más que secular; expresa el «interés común», los ancianos reflejan los valores axiomáticos de la comunidad. Esto está vinculado con la importancia del conocimiento secreto y esotérico —el *sacra*— que, según Turner, constituye el «enigma de la liminaridad».

El estudio de Turner *The Ritual Process (El proceso ritual)* (1947b) desarrolla estas ideas e intenta explorar las propiedades sociales más que las simbólicas, de la fase liminar del ritual. La primera parte del libro está dedicada al análisis semántico de los rituales ndembu, el *isoma* y el *wubwang'u*, una forma de análisis a la que ya nos referimos anteriormente. En el resto del estudio Turner expone sus ideas sobre la liminaridad de forma que diseña un paradigma teórico que no sólo constituye una nueva perspectiva de la religión sino una verdadera teoría de la sociedad.

En sus obras anteriores Turner exponía su teoría según la cual la «liminaridad está frecuentemente vinculada a la muerte, a la permanencia dentro del útero, a la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad o la marginación» (1947b: 81) y los neófitos eran unos seres liminares pasivos y sumisos frente a la autoridad que no tenían *status*, propiedad o vestimentas seculares que indicaran su rango o situación social, aunque con fuertes lazos de camaradería e igualitarismo entre ellos. Turner afirma que esta liminaridad es una expresión de lo que denomina *communitas*. Turner propone un modelo dualista de la vida social en el que ésta presenta dos aspectos: la «estructura social» y la «communitas». Antes de pasar a discutir las diferentes modalidades de *communitas*, parece conveniente definir estos dos conceptos cruciales.

Por «estructura social», Turner entiende un sistema de relaciones y *status* sociales, «un entramado de posiciones... que envuelve la institucionalización y la perduración de grupos y relaciones». Se trata así de una concepción funcionalista y empirista de la estructura social, muy diferente, como el propio Turner reconoce, de la de Lévi-Strauss, un concepto, en suma, que tiene un contenido muy restrictivo, pues excluye dimensiones de la vida social como las artes o las humanidades. Así pues, para Turner la noción de estructura social designa un sistema diferenciado de posiciones estructurales que implican jerarquía y explotación (1974a: 272). Esencialmente, la estructura es un sistema cerrado y estático «enraizado» en el pasado y proyectándose en el futuro»; es cognitiva, pragmática e instrumental y, para el individuo, un mundo «árido y mecánico».

En contraste, la *communitas* se define como una «relación entre individuos concretos, históricos e idiosincrásicos», pero Turner admite que éste es un concepto difícil de definir. Se trata, escribe, de un concepto «elusivo» y «con un significado difícil de precisar»; por tanto, señala, es inevitable el recurso a la metáfora y a la analogía para ello. Así, su tesis está salpicada con sugerencias extraídas de diversas fuentes; la *communitas* surge donde no hay estructura social (1974b: 113), es el vacío entre los radios de una rueda, «un momento dentro y fuera del tiempo», o, tomando prestada una expresión de Blake, «un momento efímero». Así, mientras define la estructura social con toda precisión, la *communitas* es un concepto metafórico vago que pone el énfasis en la relación, el grupo, la creencia o la ideología, así como en acontecimientos y experiencias existenciales o espontáneas. Creo que el siguiente pasaje seleccionado será suficiente para resumir la dicotomía social creada y defendida por Turner:

> Todas las sociedades humanas están en relación, implícita o explícita, con dos modelos sociales contrastantes. Uno... es la sociedad como una estructura de posiciones, *status* y papeles jurídicos, políticos y económicos en los que el individuo sólo aparece ambiguamente constituido detrás de la «persona» social. El otro es la *communitas*, compuesta por individuos concretos e idiosincrásicos que, aunque con atribuciones físicas y mentales diferentes, son considerados iguales en función de la humanidad que comparten (pág. 166).

Turner no puede resistirse a la tentación de presentar esta distinción en forma de oposiciones binarias; éstas son algunas de ellas:

Estructura	*Communitas*
Estado	Transición
Heterogeneidad	Homogeneidad
Desigualdad	Igualdad
Propiedad	Sin propiedad
Secular	Sagrado
Orgullo	Humildad
Complejidad	Simplicidad
Clasificación	Anonimato

Según Turner, la dimensión *communitas* de la vida social se manifiesta en varios acontecimientos y movimientos sociales que se han de estudiar por separado. Primero, como ya notábamos cuando discutíamos la génesis de sus ideas teóricas, Turner vincula la *communitas* con el periodo liminar de los ritos de paso. En *The Ritual Process (El proceso ritual)* describe la ceremonia ndembu de investidura del jefe Kanongesha, y cuenta cómo el jefe lleva por único atuendo un viejo taparrabos y cómo es arengado y maltratado por los jefes y obligado a realizar diversas tareas humillantes. Describe diversos temas asociados con el periodo liminar —continencia sexual, sumisión, silencio y anonimato— y la estrecha relación existente entre estos rituales y las características propias de otros ritos de paso. Lo interesante del periodo liminar, escribe, es que representa una mezcla de «sacralidad» y horizontalidad, de homogeneidad y camaradería» (pág. 82).

Aunque reconoce que la iniciación y otros ritos de paso reducen al neófito a una tabla rasa sobre la que se escribe el conocimiento

y la sabiduría del grupo (pág. 90), Turner evita explorar las implicaciones teóricas de las dolorosas humillaciones y la dura sujeción del iniciado a la autoridad, poniendo todo el énfasis en el «vínculo esencial y genéricamente» humano que supuestamente es evidente en tales ritos. Desde la perspectiva estructural que Turner propone, la liminaridad afecta a individuos y a principios que se ubican en «los intersticios de la estructura social».

Segundo, la *communitas* se asocia a estados y personas marginales, entre ellos los siguientes: chamanes, adivinadores, místicos, médiums, sacerdotes, monjes, *hippies* y gitanos (pág. 233). Parece bastante difícil no ver en estas categorías las partes malditas de la estructura social, pero él considera que estas posiciones marginales manifiestan los atributos de la *communitas*. Esto se relaciona con una tercera característica de la *communitas*: la «inferioridad estructural».

Turner realiza un estudio interesante sobre las diferentes instituciones, movimientos, individuos y categorías sociales que supuestamente representan la *communitas* o la liminaridad, pues estos conceptos trascienden el ámbito de los ritos de paso y se aplican incluso a fenómenos como las peregrinaciones. Llega incluso a decir que la liminaridad ha dado lugar no sólo a la religión y al misticismo sino también a la filosofía y a la ciencia pura (pág. 242).

Veamos de forma resumida dos de estas manifestaciones de la *communitas*: los *hippies* y los místicos.

Hippies. De acuerdo con Turner, lo que se suele conocer con el nombre de «contracultura» representa la quintaesencia de los valores de la *communitas*. En nuestra sociedad, escribe, los *hippies* urbanos generalizan y perpetúan la condición marginal y liminar, pues ponen el énfasis en las relaciones personales —en vez de en las obligaciones sociales—; en su vestimenta y en su estilo de vida practican una forma de vida que está fuera del orden de la estructura social. Hay que destacar su habitual interés por el budismo Zen y los cultos tribales. «El énfasis *hippie* en la espontaneidad, inmediatez y "existencia" pone de relieve el contraste que existe entre la estructura social y la *communitas*», escribe Turner (1947b: 100).

Místicos. Turner también sostiene que muchos místicos y fundadores de órdenes religiosas ejemplificaban la *communitas*. San Francisco de Asís y otros mendicantes medievales, con su apología de la pobreza y la renuncia a las propiedades terrenales —la orden franciscana en su concepción original— son ejemplos de una especie de «liminaridad permanente». Junto a los franciscanos, Turner ubica dentro de esta categoría a los movimientos religiosos bhakti

(devocionales) de la India, los vaishnavas de Bengala (Dimock 1966) y los santos virasaiva del sur de la India. Estos movimientos practicaban la devoción como una forma de salvación; no se trataba de la observancia escrupulosa de rituales y deberes de casta. Además de san Francisco, Turner presenta también otros líderes religiosos que, aunque bien situados «estructuralmente», predicaban la humildad y los valores de la *communitas*, como Gautama el Buda, Gandhi y Tolstoy. Señala que con frecuencia el hombre santo que se presenta a sí mismo más pobre que lo que haría, y de hecho no suele hacer, el más mísero de los mendigos, proviene con frecuencia de un medio social rico y aristocrático (1974a: 265). Los místicos y los santos de las principales religiones del mundo ejemplifican la «liminaridad ritual», porque se sitúan fuera del sistema estructural y exponen varios símbolos que expresan su *status* marginal e inferioridad estructural.

Un tercer aspecto del concepto de *communitas* es que, a pesar de que ésta pueda expresarse como una «representación» espontánea y existencial —que Turner equipara al carisma y a la experiencia mística (véase 1974b: 125)—, con mucha frecuencia acaba instituyéndose en una estructura normativa e ideológica, como ocurre con muchas sectas religiosas y asociaciones utópicas.

En cuarto lugar, Turner ve las peregrinaciones como instituciones sociales que ejemplifican la *communitas*; en sus propias palabras «son típicos fenómenos liminares». En un interesante ensayo sobre las peregrinaciones, que constituyen una parte consustancial de todas las grandes religiones de la historia, Turner advierte algunas características que representan atributos liminares:

1. Los santuarios de peregrinación suelen estar ubicados en lugares apartados de los sitios de residencia habitual, en las montañas, en cuevas, en florestas, normalmente alejados de las grandes ciudades.

2. La propia peregrinación suele ser considerada como un «retiro del mundo» en contraposición a la vida cotidiana estable y estructurada.

3. Mientras dura la peregrinación el énfasis se pone en la igualdad y se dejan a un lado las posiciones sociales —distinciones de castas y *status*— de los peregrinos.

4. Aunque la peregrinación se realiza por propia voluntad, frecuentemente aparece como una obligación religiosa y como una penitencia.

5. El área de influencia de un determinado santuario de pere-

grinación supone una comunidad de personas más amplia que la de los grupos religiosos localizados y supera incluso los límites de fronteras políticas y nacionales.

Turner señala que con la mejora en los transportes y en las comunicaciones, especialmente con la llegada de los medios de comunicación, las peregrinaciones han ido ganando una influencia creciente en muchas partes del mundo, con millares de personas que visitan alguno de los lugares sagrados más conocidos. Católicos de todo el mundo visitan cada año el famoso santuario de la Virgen de Guadalupe en México; Turner ofrece una interesante descripción de la naturaleza y significado de diferentes lugares de peregrinación en México (1974a: 208-228; Turner y Turner 1978: 40-103). La conclusión de su estudio es que las peregrinaciones son equivalentes a los ritos de iniciación de las culturas tribales; son, escribe, «la antiestructura ordenada de los sistemas feudales patrimoniales» (1974a: 182).

En quinto lugar, Turner señala que una de las manifestaciones más sorprendentes de la *communitas* se encuentra en los movimientos milenaristas y nota la similitud entre muchos de sus atributos y los del periodo liminar. Menciona la ausencia de propiedad, la reducción de todos al mismo *status*, el vestir uniforme, la maximización de lo religioso como opuesto a los atributos seculares y la obediencia total al profeta o al líder religioso.

Finalmente, y puesto que Turner confiere a la *communitas* un carácter eminentemente positivo, relaciona la *communitas* con la discusión de Martin Buber sobre la comunidad y las relaciones yo-tú. En conclusión, la *communitas* se define por sus relaciones igualitarias y existenciales. «La *communitas* es lo concreto, inmediato y espontáneo, no se moldea por normas, no está institucionalizada... Es el "sentimiento de humanidad" del que habla Hume, representa el deseo de una relación plena y sin mediaciones entre persona y persona» (1974a: 274). El concepto de *communitas* abarca un «conglomerado heterogéneo de diferentes fenómenos sociales», se identifica con el comunalismo, con ciertos movimientos y categorías sociales y con las relaciones interpersonales.

Leyendo este estudio estimulante de Turner sobre la *communitas* me vienen a la mente los escritos de un místico contemporáneo que ha tenido gran atractivo para muchos de los que se adhirieron a la contracultura, se trata de Meyer Baba. Para este santo varón, el ser humano sólo tiene dos formas posibles de relacionarse con el mundo. O bien él o ella afirma su «separación», de forma que su

relación con los otros sea de oposición y exploración o bien, a través del amor, los individuos se unen en una conciencia espiritual en la que no cabe la separación. Por tanto, la elección es entre relaciones normativas mecánicas e insatisfactorias y relaciones que implican una unión mística. Parece que no hay otra alternativa. Una perspectiva como ésta, que no considera los conceptos de reciprocidad y ayuda mutua, nos impide pensar en las posibilidades de establecer una comunidad humana real. En mi opinión, al postular una rígida dicotomía entre la estructura y la *communitas*, la teoría de Turner no sólo sirve como una apología de la religión sino que, en última instancia, nos ofrece un panorama no demasiado lejano del que acabamos de describir.

Examinemos algunas de las limitaciones de la teoría de Turner. Claramente, lo que se etiqueta como «social» no está todavía definido, pero lo que es seguro es que serían muy pocos los antropólogos que equipararían «social» con la «estructura social» —es decir, únicamente papeles institucionalizados o relaciones jurídicas entrarían en la definición de lo que constituye la vida social—. Desde hace décadas los autores han situado la acción social en un *continuum* que va desde la acción normativa fuertemente formalizada hasta el comportamiento espontáneo, fluido y altamente idiosincrásico. En relación con lo anterior, destacaría todos los estudios existentes sobre la distinción entre grupos formales e informales, los sistemas organizacionales externos e internos, los aspectos morales y jurídicos del parentesco y la distinción de Firth entre estructura social y organización social. Además, los análisis que emplean material extraído de estudios de caso dejan claro que hay algo más que «estructura social» dentro de la vida social. Turner trata estas relaciones estructurales como si fueran totalmente pragmáticas, carentes de cualquier dimensión simbólica, excluyendo por completo la reciprocidad y las formas de cooperación mutua y todo tipo de relaciones sociales que no se insertan en relaciones jerárquicas. Turner decide pasar por alto las relaciones igualitarias e interpersonales que forman parte de la vida cotidiana y que dan cuerpo a la noción de comunidad. Postula la desigualdad inherente de todas las relaciones estructurales y su carácter esencialmente alienante e impersonal, a pesar de constituir las principales actividades productivas. Fuera del contexto ritual, parece sugerir Turner, no hay relaciones personales «humanas», excepción hecha de las sectas utópicas. Esto lleva a Turner a cuestionar las premisas de autores como Marx y Lewis Morgan, que afirmaban la igualdad intrínseca de las sociedades basadas en el parentesco, y a

argumentar que la estructura (desigualdad) y la *communitas* (religión equivalente a fraternidad) son aspectos de todas las sociedades. No tiene en cuenta las diferencias entre diversas estructuras sociales; el parentesco de las sociedades tribales es, como la estructura, sinónimo de despotismo.

Igualmente problemático es su concepto de *communitas*. La tesis de Turner supone básicamente que la religión y el ritual son aspectos liberadores de la cultura humana. Los asocia con la igualdad, la fraternidad, la creatividad y el bienestar. Una vez definida la estructura en términos de desigualdad, explotación y roles seculares formales, Turner distingue conceptualmente estas relaciones productivas de la religión y el simbolismo (*communitas*). Pero así como ignora los aspectos informales y comunales de la vida social, también deja fuera de su análisis no sólo cualquier explicación de la estrecha y frecuente relación entre religión y autoridad política, sino la naturaleza jerárquica en el pensamiento y en la estructura de las propias instituciones religiosas. En suma, Turner no consigue percibir la naturaleza ideológica del simbolismo religioso. Pero antes de estudiar este tema, expondré algunas de mis propias experiencias de liminaridad, lo que nos permitirá captar el lado místico de la *communitas* y fundamentar ciertas dudas sobre si esta modalidad de interrelación (tal como se manifiesta en los ritos de iniciación) es tan espontánea, existencial y «portadora de sentimientos humanos» como Turner nos quiere hacer creer.

Hace aproximadamente una década, me vi forzado a abandonar mi entorno social habitual, tuve que dejar mi comunidad. Me cortaron el pelo y me pusieron un uniforme que carecía de cualquier símbolo que mostrara mi identidad personal. Mi identificación era un número, vivía, como el resto de mis compañeros neófitos, en unas condiciones casi espartanas y pasé por todo tipo de pruebas físicas y mentales. No es necesario decir que tuve que padecer abusos personales y me humillaron con frecuencia. La similitud entre mi sufrimiento, tal como puedo describirlo *a posteriori*, y las experiencias de los neófitos en muchos ritos de iniciación es, por supuesto, obvia. Las penalidades a que se someten por propia voluntad los miembros de órdenes monásticas y los ascetas entran dentro de la misma categoría general; como indica Turner, existen paralelismos sorprendentes entre los neófitos de los rituales de circuncisión ndembu y los monjes benedictinos.

Pero, una vez dicho esto, ¿adónde nos lleva este análisis? A Turner le conduce hacia el filósofo personalista Martin Buber y a su concepto de comunidad, entendida como «experiencia concreta,

inmediata y espontánea». Buber, igual que el existencialista místico Berdyaev, concebía el capitalismo industrial moderno como una amenaza a la personalidad individual, reivindicando así la importancia de las relaciones personales. Como otros socialistas anarquistas, establece una diferenciación entre las instituciones del Estado —un mecanismo de esclavitud— y la vida comunitaria. Pero, si exceptuamos la «camaradería» existente entre los neófitos que se someten al ritual, la conexión entre el concepto de comunidad de Buber y los rituales de iniciación es nimia. Turner también menciona a Goffman y cita su estudio *Asylums* (1962) como un trabajo que apoyaría sus propias tesis. Goffman escribía en este libro sobre los procesos de «nivelación» y «despojo» propios de las instituciones totales, y Turner pensó que era aprovechable para su teoría del estado liminar. En su exposición de Goffman, se comprueba que Turner no la ha leído con atención pues conduce a una perspectiva muy diferente. Goffman está sugiriendo que los neófitos de las instituciones totales están sujetos a lo que él llamaba «mortificación», es decir, un proceso en el que son despojados sistemáticamente de los elementos de su personalidad —y no solamente de los atributos del *status*—. Fundamentalmente, el proceso consiste en la despersonalización ya que, como han destacado muchos educadores, las instituciones totales están más interesadas en la resocialización que en el desarrollo personal. Esto sugiere algo muy diferente a la perspectiva de Turner, cuyo trabajo no presta ninguna atención a las instituciones mencionadas por Goffman —asilos, cuarteles militares y prisiones—. En éstas la liminaridad es evidente, como también lo es en los campos de concentración (véase Zuesse 1979: 144-146).

Parece que Turner ignora que el simbolismo de la iniciación expresa precisamente esta mortificación; el ritual de circuncisión entre los ndembu es metafóricamente un «lugar donde morir». Los iniciados son despojados no sólo de sus atributos de *status* sino también de su identidad personal. Además, pensando en estos rituales no consigo ver el «sentimiento de humanidad» que se expresaría en tales situaciones ni tampoco puedo ver la supuesta «naturaleza espontánea, inmediata y personal» de estos rituales. Su suposición de que la *communitas* no es ni normativa ni institucionalizada parece igualmente equivocada; ciertamente, no se ajusta a los datos. El comportamiento ritual está muy estructurado e implica modelos de autoridad y expectativas de roles muy específicas. Las relaciones expresadas no son «relaciones sin mediaciones entre persona y persona». Podríamos decir lo mismo sobre los mís-

ticos religiosos que, aunque pueden estar fuera de la estructura formal de la sociedad, también son supuestos ejemplos de *communitas*. Para estos místicos, la salvación no obedece a una filosofía personalista, sino a una negación del yo existencial. Cuando el místico islámico Mansur exclamaba «Yo soy Dios», iluminaba una gran verdad.

Lo que sorprende del estudio de Turner, *The Ritual Process (El proceso ritual)* (1974b), es que contradice las premisas de sus trabajos anteriores. En estos estudios Turner había señalado que durante los rituales se ponía el énfasis en las categorías sociales, especialmente en la división sexual, de forma que a la postre se afirmaba la unidad última de los ndembu. Esto era puro Gluckman, pues los estudios se centraban en la estrecha y compleja relación entre el simbolismo ritual y las relaciones sociopolíticas. Estos dos aspectos —la estructura cultural y las relaciones sociales— estaban nítidamente separados, aparecían como aspectos contrastantes de la vida social. Se consideraba que el ritual deterioraba la estructura social, constituyendo en la práctica una antiestructura. No obstante, sus textos sobre la *communitas* revelan un reconocimiento ocasional de la función ideológica del ritual. Por ejemplo, escribe que «en este no-lugar atemporal que se resiste a la clasificación, las principales categorías y clasificaciones de la cultura emergen dentro de la esfera del mito, del símbolo y del ritual» (1974a: 259). También indica que el individuo que se somete al rito de paso se instruye en aspectos de la estructura social; de hecho, señala, es una ocasión en la que «la sociedad toma conocimiento de sí misma» (pág. 240). Esto indica que lo que normalmente se refleja en el ritual no es simplemente un «sentimiento humanitario de igualdad» que es antiestructural, sino más bien un sistema amplio de valores, «una visión global del lugar del hombre en el cosmos», según la expresión del propio Turner.

Según Turner, la *communitas*, manifestada en movimientos religiosos o en ideologías utópicas, se caracteriza por unas relaciones personales igualitarias en las que la rutina de las relaciones presenta una desviación, un declive hacia el dominio de la estructura. Aparte del hecho de que muchas concepciones utópicas postulan un orden estratificado, resulta a todas luces insostenible hacer equivalentes la *communitas* y la religión. Las instituciones religiosas, normalmente muy burocratizadas, con una jerarquía de funciones rituales, son hechos sociales de la máxima importancia en muchas sociedades. Sin embargo, ¿dónde encajan éstas en el análisis de Turner? Hay que recordar que los harijans de Ghandi eran

intocables para los brahmanes ortodoxos. El sistema de castas, las Iglesias etíopes de Sudáfrica y los cultos a los espíritus shona son fenómenos que no encajan fácilmente en el paradigma *communitas*-estructura. Turner tampoco consigue percibir que su noción de *communitas* implica necesariamente la noción de autoridad y jerarquía, ya que cita el criterio de «obediencia total» como una de sus propiedades. La *communitas* no es, por lo tanto, equivalente a la comunidad de Buber, sino a la noción weberiana de autoridad ritual o carismática. Así, cuando Turner sugiere que ambas modalidades sociales (estructura y *communitas*) son indispensables para la continuidad humana, no tenemos otra opción que elegir entre la autoridad secular (en su extremo, un régimen burocrático o despótico) y la comunidad moral en la que la integridad personal se subordina a la autoridad de un maestro ritual o un profeta, o se pierde en una unión mística. Esto me recuerda al campesino japonés que tenía un cartel que decía: «¿Cuál es el camino correcto? ¿Es el camino de Confucio, de Buda, de Jesucristo o el de Genghis Khan o Hitler?». ¿*Communitas* o estructura? En realidad, esto no es ninguna elección. Por supuesto, cuando Turner dice que entre las dos constituyen la vida social no insinúa que tengamos que hacer una elección, sino que mantengamos un equilibrio de acuerdo con las circunstancias históricas. Parece como si el *Homo hierarchicus* (que Turner identifica con la estructura) y el místico religioso (que encarna la *communitas*) se dividieran el mundo entre ellos. Turner no deja espacio ni a los conceptos teóricos ni a las propuestas políticas de formas seculares de reciprocidad y ayuda mutua.

Lo más fecundo de su discusión sobre la *communitas* son las dos distinciones que establece entre varias formas de autoridad religiosa.

La primera es la distinción entre autoridad política y ritual. Menciona el caso de los shilluk del Sudán, que tenían un sistema de rituales de gran importancia en la preparación de diversas ceremonias rituales, tales como la investidura del rey. Esos lugares eran muy distintos de los centros y divisiones políticas; había así una «polarización» entre la autoridad ritual y la política (1974a: 184). En un interesante ensayo sobre Thomas Becket (1974a: 60-97), centrado en lo que denomina «paradigma del martirio», Turner nota que muchos de los conflictos ocurridos durante el siglo XII tenían diferente apoyo cultural basado en dos teorías divergentes. La rivalidad era entre la teoría que proponía que la autoridad de la monarquía papal debía dirigir todos los asuntos espirituales y temporales del cristianismo, abocándolo por tanto a una teocracia, y la

que defendía que la sociedad se debería organizar de forma dualista en dos esferas separadas: la Iglesia y el Estado.

La autoridad política suele ser, como en las comunidades tribales, invariablemente ritualizada. Turner explora una segunda distinción que está estrechamente relacionada con la distinción entre autoridad ritual y política. Esta segunda distinción surge de la etnografía de Meyer Fortes (1945) sobre los tallensi del norte de Ghana. El sistema de parentesco tallensi implica una oposición entre la descendencia patrilineal (asociada con la propiedad, la alianza política, la autoridad jurídica y los privilegios y obligaciones rituales) y lo que Fortes llama la línea «sumergida», es decir, los vínculos uterinos a través de la madre. Los lazos entre una persona y sus parientes maternos conllevan características espirituales y una preocupación e interés mutuos. Turner pone esta distinción como ejemplo de su paradigma estructura-*communitas*. Pero los tallensi también articulan otra dicotomía porque, como otras comunidades africanas, poseen dos tipos de cultos; uno centrado en los oráculos de la tierra, situados fuera de los asentamientos locales, y el otro sobre el culto a los ancestros, ubicado dentro de la aldea. Los primeros se asociaban a los habitantes originales de la tierra y estaban bajo el control de sacerdotes indígenas, mientras que los conquistadores invasores, los namoos, se identificaban con la jefatura y el culto a los ancestros. Turner nota que esta dualidad ritual es común a otras comunidades africanas —por ejemplo entre los shona— y que básicamente consiste en cultos políticos a los ancestros, que representan divisiones de poder e intereses de grupos y, por otra parte, cultos a la tierra y a la fertilidad, que representan vínculos rituales y valores compartidos por una comunidad más amplia y tienen un carácter inclusivo y «universal» (1974: 185). Turner asegura que estos últimos cultos son característicos de sociedades sin Estado que tienen sus «homólogos» en los centros de peregrinación en las culturas agrícolas políticamente centralizadas; ambos son ejemplos de *communitas*. Pero los cultos políticos y los cultos como el de los aztecas, organizados alrededor del simbolismo del centro, difícilmente pueden encajar, como ya hemos notado, con el paradigma de la *communitas*.

Como ya dijimos anteriormente, la carrera profesional de Turner fue un viaje desde los tradicionales estudios antropológicos del ritual (que revisamos anteriormente en este libro) hacia un interés por el teatro moderno. En cierto sentido se trataba del «retorno de lo reprimido», ya que Turner procedía de una familia de artistas (1982: 7). No sorprende, por consiguiente, que el trabajo de Turner

refleje una perspectiva marcadamente humanista, particularmente en sus últimos textos, los cuales muestran la clara influencia de Dilthey. Pero su concepto de ritual como «drama social», a pesar de todo su énfasis en el significado, la acción social y el análisis procesual, implicaba que toda la vida social que se desarrollaba fuera del contexto ritual era esencialmente estática e inhumana. Según Turner, parece que la humanidad florece solamente en el ritual y a través de la religión y el arte. Generalizando a partir de las estructuras económicas y políticas de su propio tiempo, nos ofrece una visión pesimista. Turner, que reprobaba a los estructuralistas por haber interpretado el simbolismo religioso en términos de estructuras cognitivas rígidas y atemporales, presenta una concepción de la estructura social que es igualmente atemporal y carente de movimiento.

6

EL PENSAMIENTO RELIGIOSO: ESTRUCTURA Y HERMENÉUTICA

Lévi-Strauss y el totemismo

De Lévi-Strauss se ha dicho que él fue como una «institución», un «Heráclito moderno» que elaboró una «versión deslibidinizada» de Freud. También se le ha descrito como un «faro», una especie de luz que nos ayuda a mantener la distancia de las rocosas costas del empirismo, es decir, de Radcliffe-Brown y Malinowski. Ciertamente, Lévi-Strauss es una figura intelectual compleja, cuya orientación «estructuralista» era abrazada hasta recientemente con fervor religioso por gran parte de los antropólogos. Su modo de análisis ha ejercido una influencia enorme sobre el psicoanálisis, el marxismo, la crítica literaria, además de la antropología. Efectivamente, tomó el lugar del marxismo en la escena intelectual francesa. El estructuralismo y Lévi-Strauss están inextricablemente unidos. Su influencia ha sido tan grande que se considera que Lévi-Strauss es el «padre» del movimiento y que la actual década es la «edad del estructuralismo» (véase Gardner 1972, Rossi 1974, Sturrock 1979, y Kurzweil 1980, como obras generales sobre el estructuralismo y sus diferentes versiones).

Nacido en Bélgica en 1908, Lévi-Strauss estudió derecho y filosofía en la Universidad de París. Sintiéndose insatisfecho con el trabajo puramente intelectual, aceptó un puesto de profesor de sociología en la Universidad de São Paulo, lo que le dio la oportunidad de realizar pequeños viajes por el interior de Brasil.

El resultado no fue sólo la recopilación de un material extraordinariamente rico y detallado sobre las comunidades amerindias —a pesar de que la experiencia de trabajo de campo de Lévi-Strauss haya sido injustamente menospreciada por otros antropólogos— sino que inspiró la redacción de un libro de viajes memorable y fascinante, *Tristes tropiques (Tristes trópicos)* (1955). En la descripción de aquellas expediciones el libro transmite una búsqueda romántica del «primitivo» puro e intacto. Como Geertz señala, el libro es uno de los más bellamente escritos por un antropólogo (1975:

347). Como era inevitable, lo que Lévi-Strauss encontró no fue un estado prístino sino «nuestras mismas miserias, incluidas en todas las expresiones de la humanidad» (1955: 43). Parece ser que la experiencia tuvo dos efectos importantes sobre Lévi-Strauss. En primer lugar, le llevó a pensar que detrás de toda la diversidad empírica de las sociedades humanas había una unidad de fondo, la mente humana era fundamentalmente la misma en todas las culturas. En segundo lugar, como reacción a su «romanticismo desilusionado», vino a adoptar una postura ante la vida social que sería al mismo tiempo distanciada y científica. Diamond llega a señalar en una crítica tal vez demasiado hostil, que Lévi-Strauss hizo un fetiche del modo de cognición científico (1974: 302), pero el tono general de la obra de Lévi-Strauss es, en mi opinión, metafórico y concreto; más que abstracto, es casi poético. Él poseía, según sus palabras, «un tipo de inteligencia bastante neolítico» (1955: 64; véase Leach 1970: 7-20).

En 1939 Lévi-Strauss volvió a París; pero, debido a las vicisitudes de la guerra, tuvo que trasladarse a Nueva York, donde pasó los años de la guerra enseñando en la New School for Social Research. A raíz de su relación con Roman Jacobson comenzó a despertar su interés por la lingüística estructural, así como por la literatura antropológica americana, especialmente la obra de Boas, cuya influencia sobre Lévi-Strauss suele ser ignorada por la mayoría de sus comentadores.

En sus trabajos teóricos Lévi-Strauss aborda, tal como señala Badcock (1975), algunos de los temas claves de la teoría sociológica, problemas sin resolver heredados de Durkheim: la relación entre el individuo y la sociedad, el origen de los hechos sociales, etc. Lévi-Strauss se definía a sí mismo como un «discípulo inconstante de Durkheim» y, efectivamente, ambos profesaban el mismo racionalismo filosófico (Scholte 1966), pero se desvía sustancialmente de la sociología de Durkheim al presentar, en último término, una forma de reduccionismo psicológico; mejor dicho, él es una especie de psicólogo en busca de las «estructuras subyacentes de la mente humana», que emplea para ello hechos culturales como materia prima. «La etnología», escribió, «es, antes todo, psicología» (1966: 131). Pero la relación entre las representaciones colectivas y las «estructuras inconscientes» no consiste en una simple reducción; las estructuras mentales son «inmanentes» a las expresiones culturales —en los mitos y en el simbolismo—. La manera en que el inconsciente «genera» datos empíricos (Coward y Ellis 1977: 21) sigue siendo un problema sin resolver.

La comprensión de la obra de Lévi-Strauss tal vez se vea perjudicada por su estilo literario, pues éste rezuma un resabio particularmente escolástico. Aunque sus estudios revelan una erudición desbordante (pocos antropólogos tienen un conocimiento semejante de etnografía y filosofía) y un pensamiento sofisticado, en el fondo, no dejan de ser algo ambiguos y esotéricos, «repletos», como dice Maybury-Lewis, «de desviaciones, falsos atajos, figuras metafóricas y conclusiones inconclusas» (1969). Esto es especialmente cierto en lo que respecta a sus trabajos sobre clasificaciones totémicas. Edmund Leach, con su sinceridad habitual, admitía haber leído tres veces *El pensamiento salvaje* y confesaba que en cada una de las lecturas se había formado una impresión diferente del argumento; el capítulo final en particular era virtualmente incomprensible.

Los textos de Lévi-Strauss irradian, según la expresión de Leach (1970), como una estrella de tres puntas. Tal como muestra su libro de viajes autobiográfico *Tristes tropiques (Tristes trópicos)*, su temática puede ser esquemáticamente dividida en tres amplias áreas de interés: la teoría del parentesco, la lógica de los mitos y la teoría de las clasificaciones totémicas. Me centraré en primer lugar en la última categoría, especialmente en *El pensamiento salvaje*, una obra que, en palabras de Lévi-Strauss, suponía una «especie de pausa» en su devenir intelectual. «Sentí la necesidad de un descanso», escribió, «antes de comenzar a trabajar en otra dirección.» Que su autor considere esa obra como una desviación temporal entre su estudio *Las estructuras elementales del parentesco* y su obra más reciente sobre mitología, es ciertamente un buen indicador de su vigor intelectual.

Antes de examinar el trabajo de Lévi-Strauss sobre el totemismo, quizá sea conveniente hacer algunos comentarios generales sobre su perspectiva teórica. Se ha dicho con frecuencia que la antropología y la sociología contemporáneas se debaten en gran medida entre dos paradigmas rivales. El primero, característico del idealismo alemán y de la tradición antropológica francesa, asume normalmente la primacía del intelecto y la cultura, y se aproxima a los fenómenos sociales siguiendo una línea estructuralista. Esta aproximación es, en gran medida, racionalista y adopta una visión «colectivista» u «holística» de la sociedad. El segundo paradigma, característico de la tradición antropológica anglo-americana, asume la primacía del comportamiento o de la acción social y adopta una perspectiva que es inductiva y empirista. Los adeptos de esta orientación tienden a tener una visión individualista de los fenó-

menos sociales. Durkheim y Mauss se alinean con la primera tradición, mientras que Malinowski pertenece a la segunda. Lévi-Strauss adopta, como hemos visto, la perspectiva racionalista de Durkheim. Ello se hace evidente en los dos postulados básicos en que se apoya su obra.

El primero es que hay que entender los fenómenos sociales como sistemas de comunicación; de hecho, define la antropología como una ciencia semiológica que tiene su principio guía en la noción de «significado». Cuando estudia las estructuras de parentesco, especialmente las reglas de matrimonio prescriptivo, lo hace a la luz de la teoría del intercambio recíproco, un concepto derivado de Mauss. El valor de estos intercambios, escribió, «no radica únicamente en los bienes intercambiados. El intercambio... tiene en sí mismo un valor social. Proporciona un medio de mantener juntos a los hombres» (1969: 480). Hay signos aquí de una interpretación funcionalista; pero como advierte Ekeh (1974), Lévi-Strauss no tiene una perspectiva utilitarista, pues lo importante del intercambio no es el valor intrínseco de los objetos intercambiados, sino su valor simbólico. Lévi-Strauss veía, como Mauss, el intercambio de regalos como un comportamiento simbólico y, como Freud (aunque por razones muy diferentes), consideraba que el tabú del incesto y las reglas exogámicas eran factores claves en la emergencia de la sociedad humana. Reconocía que concebir las prácticas culturales como sistemas de comunicación no estaba exento de problemas. Como él decía, «al admitir la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología no quiere separarse de la realidad (1973: 11). Pero es esto precisamente lo que implican sus escritos programáticos porque, como advierte Ioan Lewis, su perspectiva es completamente asociológica. Negando la posibilidad de que se puedan entender los fenómenos sociales en términos históricos o funcionales, Lévi-Strauss, dice Lewis, «cortó el vínculo que unía la religión con su base social, renegando así de la tradición sociológica de los estudios de religión... que Durkheim había comenzado» (1971: 14). Podríamos añadir que también se apartaba de Marx y de Weber.

Es importante percibir, pues, que Lévi-Strauss ofrece una definición de la antropología bastante estrecha, entendida ésta como el estudio de las «representaciones colectivas», centrada en los ámbitos de los mitos y de la religión. La «situación real» (1963: 313), las infraestructuras económicas de la teoría marxista, quedan para la historia y otras disciplinas empíricas. Lévi-Strauss no duda de la primacía de las infraestructuras sociales (1966: 130); pero, como Kardiner, concibe las operaciones de la mente incons-

ciente como mediaciones entre la praxis (las instituciones primarias) y las creencias y prácticas culturales (los sistemas proyectivos de Kardiner). Pero mientras que para Kardiner la estructura básica de la personalidad era culturalmente específica, para Lévi-Strauss la «mente» es panhumana. Según Lévi-Strauss, la antropología es sobre todo el estudio del «pensamiento» (Geertz 1975: 352).

Por consiguiente, Lévi-Strauss no aplicaba el paradigma teórico de la lingüística estructural a la cultura como totalidad, sino solamente a aquellos aspectos de la vida social que constituían formas ideológicas: mitos, religión, totemismo, y la ideología política moderna. Él mismo consideraba *El pensamiento salvaje* como una contribución a la «teoría [marxista] de la superestructura» (1966: 130). Marx, debe advertirse, pensaba en las categorías económicas del capitalismo como en un sistema básicamente religioso. Pero Marx, por supuesto, no hacía esto refiriéndose a estructuras mentales estáticas, que virtualmente están más allá del ámbito de actuación de las ciencias empíricas, sino elucidando el carácter de las relaciones de producción (Godelier 1977: 169-185; Novack 1978: 181).

El segundo postulado que subyace en el trabajo teórico de Lévi-Strauss es el que afirma que los hechos culturales son la manifestación en el plano de la conciencia de estructuras fundamentales inherentes a la mente humana. Escribe,

> Si... la actividad inconsciente de la mente consiste en imponer formas a los contenidos, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todas las mentes —antiguas y modernas, primitivas y civilizadas— es necesario y suficiente captar la estructura inconsciente que subyace en cada institución y en cada costumbre a fin de obtener el principio de interpretación válido para otras instituciones (1963: 21).

Esto llevó a Lévi-Strauss a definir la estructura social de una manera bastante diferente a como lo habían hecho Boas y Radcliffe-Brown. En cuanto que para estos autores la estructura social es en gran medida un concepto descriptivo reservado a las relaciones e interacciones observables, para Lévi-Strauss la estructura social «no tiene nada que ver con la realidad empírica, sino con modelos creados con posterioridad» (pág. 279). Desgraciadamente, Lévi-Strauss, tal como han señalado varios autores, no es muy claro sobre el *status* epistemológico de las «estructuras inconscientes». ¿Las «estructuras» que se refieren a clasificaciones rituales inconscientes, que reafirman y unifican dentro de una comunidad otros aspectos más «empíricos» de la cultura, son, como indica cuando

discute el simbolismo zuni, culturalmente específicas? Este tipo de análisis «estructural» no sería muy diferente del practicado por la tradición fenomenológica de Oxford, que seguía en gran medida a Evans-Pritchard (véase Hicks 1976). O, por el contrario, ¿las estructuras se refieren a relaciones socioeconómicas (y a la ecología) que, como algunos de los mitos por él analizados implican, están «enmascaradas» o escondidas por el discurso mítico? Aquí, como ha señalado Augé (1982: 3), Lévi-Strauss está cerca de la perspectiva de Marx (véase Larrain 1979: 141-150). En uno de sus primeros ensayos sobre estructura social, Lévi-Strauss sugería que el problema básico del antropólogo era determinar la relación existente entre las formas que una sociedad usa para concebir sus órdenes, por un lado, y, por otro, su «situación real»: la relación que hay entre lo «pensado» (religión y mito) y lo «vivido». No obstante, nunca explora esta senda teórica, a pesar de sus frecuentes alusiones a Marx.

Entonces, ¿las estructuras inconscientes son categorías panhumanas o modelos sustantivos que simplemente ofrecen sentido y «orden» a la diversidad de los hechos empíricos, así como el «principio de reciprocidad» explica una variedad de sistemas de parentesco? O, finalmente, ¿las estructuras son completamente abstractas, totalmente carentes de «significado», en el sentido normal del término? (véase Augé 1982: 57-58).

Es interesante que tanto Harris (1980: 166-169) como Jenkins (1979: 14-21) coincidan en señalar que el concepto de mente o estructura inconsciente es vago y no operacional desde un punto de vista científico. Sin embargo, mientras Harris achaca a Lévi-Strauss su orientación humanística y su desdén por la validación empírica, Jenkins lo acusa por seguir una epistemología empírica. La mayoría de los autores no han estado de acuerdo con Jenkins y en realidad han aplaudido a Lévi-Strauss por su postura antiempirista (véase Rossi 1982). Ricoeur, en un célebre comentario, llegaba incluso a señalar que el estructuralismo lévi-straussiano era «kantianismo sin sujeto transcendente» (1963: 599). En mi opinión esto no se ajusta a la verdad; más adecuado sería decir que la teoría de Lévi-Strauss es un «materialismo transcendental», un término que él mismo acuñó. La definición de Jenkins del empirismo es tan amplia que llega a describir a Lévi-Strauss como un empirista —y también como un esencialista—. Parece que Jenkins, al reaccionar como otros marxistas estructurales contra una cruda teoría que toma los «hechos» como dados y no mediatizados (la posición del empirismo clásico reflejada en el behaviorismo, la sociología

positivista y la obra de antropólogos como Radcliffe-Brown), ofrece una epistemología kantiana que sugiere que «los datos brutos» (la realidad objetiva en forma física o cultural) no tienen más existencia que la que está dentro de los conceptos.

Este tipo de epistemología que niega cualquier conexión de las estructuras conceptuales con la realidad empírica —el «objeto real»—, ya que aquéllas «apenas tienen una existencia teórica» (1979: 36), no sólo me parece premarxista sino también prehegeliana, pues es una repetición de la tesis de Kant. Es una forma de idealismo —disfrazado de marxismo— que sugiere que el mundo, la cultura y los hechos empíricos son esencialmente incognoscibles, que nunca podrán ser «captados» por conceptos o por el propio pensamiento. Según esta epistemología no sólo Lévi-Strauss podría ser calificado de empirista, sino también Marx y Hegel. ¿No dijo el propio Hegel que «todo lo que sea cierto debe serlo en el mundo real y sensible» y que «todo análisis comienza por lo concreto»? (Weiss 1974: 141-143). Lévi-Strauss ni muestra desdén por los datos empíricos ni les otorga prioridad teórica ni los toma como dados, pues su posición básica niega cualquier «simple continuidad entre la experiencia y la realidad» (1955: 71). De ahí su polémica contra los fenomenólogos. Tampoco elimina de su discurso teórico al sujeto humano o a la «esencia» humana; al contrario. Sólo critica el «subjetivismo» y el sujeto transcendental fuera de la naturaleza y de la sociedad. Pero, a diferencia de Marx, define al «sujeto» humano en términos del pensamiento —*l'esprit humain* (Leach 1970: 112; Shalvey 1979: 36)— y no en términos de la praxis humana; y no sólo lo concibe como transempírico, sino también como ahistórico. Apoyándose en la crítica de Lévi-Strauss al empirismo y al existencialismo, parece que algunos marxistas estructurales han ido a parar al otro extremo y han renunciado demasiado alegremente al conocimiento empírico y a la noción de sujeto humano. Igualmente, al aplicar su metodología a la totalidad de la cultura, acaban diciendo que se puede reducir toda la vida social al lenguaje o al pensamiento (Seve 1978: 398-405).

Antes de discutir *El pensamiento salvaje*, el influyente trabajo de Lévi-Strauss, detengámonos brevemente en el pequeño ensayo suyo sobre totemismo (1962), pues éste constituye una crítica a sus estudios anteriores y una introducción a su gran trabajo sobre clasificaciones totémicas.

La palabra *tótem* procede de los ojibwa, un pueblo del Canadá. La expresión *ototeman* significa aproximadamente «él es mi pariente» y expresa la pertenencia al grupo exógamo. Los clanes ojib-

wa se llamaban según las especies animales, de forma que por ejemplo podían decir *makwa nintotem*, «mi clan es un oso». Posteriormente, diversos investigadores aplicaron libremente el término totemismo a otros fenómenos similares encontrados en otros lugares, hasta que se extendió su uso como un concepto general para referirse a cualquier situación en la que se piensa que hay una relación especial entre un grupo social y una o más clases de objetos materiales, normalmente plantas y animales. Frecuentemente se trata de una relación ritual en la que el animal se considera sagrado, se prescriben una serie de tabúes relacionados con él e incluso los miembros del grupo pueden creer que son descendientes de las especies totémicas. Según Frazer (1903), «el totemismo es... al mismo tiempo una religión y un sistema social. En su dimensión religiosa, consiste en relaciones de respeto mutuo entre un hombre y su tótem; en su dimensión social, consiste en las relaciones de los miembros del clan entre sí y con los miembros de otros clanes» (pág. 15).

Por tanto, se consideraba que el totemismo era un fenómeno unitario, un tipo de religión primitiva aunque, como vimos anteriormente, ha merecido todo un abanico de explicaciones diferentes. McLennan, cuyo artículo lleva el significativo título de «El culto a animales y plantas» (1869-1870), planteó el problema por primera vez y Robertson-Smith, Durkheim y Radcliffe-Brown consideraron que el totemismo era una relación ritual entre el hombre y ciertas especies naturales, por consiguiente, una forma de religión.

Lévi-Strauss se marcó la doble tarea de cuestionar la naturaleza unitaria del concepto de totemismo —llega a referirse a él como una «ilusión»— y separar los aspectos rituales y sociales del fenómeno. Recupera al antropólogo americano Alexander Goldenweiser, considerando que sus artículos sobre totemismo tenían más valor teórico que el monumental *Totemism and Exogamy* (1910), una obra de Frazer que sobrepasaba las dos mil páginas. Goldenweiser se preguntaba si era razonable definir el totemismo en función de una determinada combinación de tres tipos diferentes de fenómenos sociales —la organización de una sociedad en clanes, la atribución de especies naturales como nombres o emblemas a clanes, y la creencia en la relación ritual entre el clan y ciertas especies animales— puesto que parece que éstos varían con independencia el uno del otro. Además, Lévi-Strauss destaca que la relación entre humanos y animales o plantas puede adoptar varias formas. Un grupo puede venerar a un animal particular, un coco-

drilo sagrado, por ejemplo, o puede tener una relación especial con una categoría natural. El grupo en cuestión puede ser una sociedad, un grupo de parientes, un grupo de culto, o una categoría sexual. De la misma forma, un individuo puede tener una asociación ritual especial —de protección espiritual, por ejemplo— con una especie particular o con determinado animal o planta.

Así, Lévi-Strauss concluye que, entre los que han hablado de totemismo, ha habido una tendencia a confundir dos problemas bien distintos. Por un lado, está el problema planteado por la frecuente identificación de seres humanos con animales y plantas. Este aspecto era parte de un problema general referente a las relaciones entre los humanos y la naturaleza, que incluía arte y magia, y también religión. Por otro lado, está el problema del simbolismo, la designación de grupos de parentesco a través de términos animales y vegetales. El término «totemismo» cubría los dos problemas y el objetivo de Lévi-Strauss era separarlos a fin de mostrar que el totemismo debe entenderse como una ilustración particular de un modo de pensamiento y no como una forma primitiva de religión. Arguye que el motivo por el que el totemismo se clasificó dentro de la categoría «religión» es que éste servía a los intelectuales victorianos como Frazer para distanciar y diferenciar sus propias creencias de las de los pueblos ágrafos.

En el capítulo sobre la «ilusión totémica», Lévi-Strauss examina dos casos etnográficos: el de los ojibwa y el de los tikopia. En ambos casos muestra cómo las ideas religiosas de la sociedad y sus clasificaciones totémicas forman sistemas separados.

Los indios ojibwa estaban organizados en clanes patrilineales y patrilocales, entre los cuales había cinco que disfrutaban de un notable prestigio. De acuerdo con uno de sus mitos, estos indios tenían originalmente cinco clanes —siluro, grulla, somorgujo, oso y ternero— pero Lévi-Strauss muestra cómo había un número indefinido de especies totémicas, animales en su mayoría. Observa que se puede hacer una división tripartita de las especies totémicas en categorías del agua (esturión, siluro, lucio), del aire (águila, somorgujo y grulla), y de la tierra (caribú, ternero, alce) pero duda de que los ojibwa creyesen que descendían de los animales totémicos. Además, no existe una asociación simple entre un clan y un animal, sino más bien una relación entre dos dominios, la clasificación de las personas y la clasificación de las especies animales. La relación es homóloga y metafórica.

Al examinar sus ideas religiosas, Lévi-Strauss subraya que no se debe confundir este sistema de denominación colectiva con la no-

ción ojibwa de espíritu protector, la idea de que un individuo puede entrar en una relación especial con determinado animal. Este espíritu actúa como protector sobrenatural de un individuo, protección a que éste accede mediante procedimientos individuales. De hecho, los ojibwa tienen toda una jerarquía de espíritus (*manido*): el gran espíritu, el sol, la tierra, el espíritu del trueno, los cuatro puntos cardinales y una serie de espíritus menores que pueden ser bienhechores o malvados. Todos los tabúes alimenticios se derivan de este sistema religioso y están relacionados con experiencias individuales, en las que el espíritu comunica, sobre todo en los sueños, al individuo cuál es el alimento prohibido.

Lévi-Strauss muestra así cómo están separados el sistema totémico y el sistema religioso o *manido*, y que apenas unas pocas especies naturales son comunes a ambos.

Similarmente, Lévi-Strauss está ansioso por mostrar mediante el análisis del material etnográfico que entre los tikopia, una comunidad de las islas de la Polinesia que fue objeto de una serie importante de monografías de Raymond Firth, sus ideas religiosas y su simbolismo de grupo no forman un sistema unitario.

El análisis del material de los ojibwa y los tikopia lleva a Lévi-Strauss a señalar que el totemismo no constituye un fenómeno *sui generis*; no es una institución, sino más bien un aspecto del modo de pensamiento clasificatorio. Ello le lleva a analizar críticamente los textos de Elkin sobre el totemismo australiano.

Aunque no cabe duda de que Lévi-Strauss admira a Elkin como etnógrafo, le acusa de haber reducido, en su ensayo sobre totemismo (1933), el totemismo a variables irreductibles: individuo, sexo, culto, mitades, sección, clanes e incluso totemismo onírico. Elkin comenzaba su ensayo con una saludable reacción contra la tradicional amalgama del totemismo enfatizando su diversidad, pero, al final, señala Lévi-Strauss, acaba preservando su realidad: «Elkin lo desmenuza, pero acaba juntando las piezas. Y no es sólo su unidad, la idea misma de totemismo es ilusoria» (1962: 115). Lévi-Strauss admite que en la conclusión de su artículo, Elkin define el totemismo en términos bastante amplios, no como una mera forma de clasificar la naturaleza, sino como una actitud ritual hacia la naturaleza, «como una expresión de la idea de que el hombre y la naturaleza forman una totalidad corpórea». Pero esta fórmula, escribe Lévi-Strauss, es demasiado vaga y general, en realidad es propia de cualquier sistema religioso.

Una vez expuesta la inconveniencia de entender los fenómenos totémicos como si fueran una institución o una forma de religión,

Lévi-Strauss procede a examinar varias explicaciones funcionalistas. La perspectiva simbólica de Durkheim es, por así decirlo, soslayada, porque Durkheim estaba interesado en la relación entre las especies totémicas y un grupo específico, o, como diría Lévi-Strauss, en examinar su relación de contigüidad. Como ya he señalado, Durkheim veía las especies totémicas como un símbolo, la deificación del grupo social. Pero Lévi-Strauss ve el totemismo esencialmente como un tipo de código que expresa una homología entre dos dominios culturales —un sistema de categorías sociales y una clasificación natural— que expresan la conciencia de la discontinuidad empírica de las especies biológicas. Lévi-Strauss elude así cualquier discusión de la categoría «religión» y, a diferencia de Durkheim, no trata de explicar los fenómenos religiosos. Traza una distinción entre dos modos de pensamiento, el pensamiento científico y lo que denomina «pensamiento salvaje»; la clasificación totémica es una modalidad o ilustración particular de este último. Su principal desacuerdo con Durkheim es que éste se concentraba demasiado en la relación entre creencias, símbolos y la estructura social, e ignoraba la relación entre la sociedad y la naturaleza. Y en esto último radica precisamente el principal interés de Lévi-Strauss, pero el interés humano en el mundo natural en el que se apoya su teoría, aunque percibido como protocientífico, es más metafórico y simbólico que propiamente utilitario y pragmático.

«Fue la obsesión por los temas religiosos», escribió, «lo que hizo que el totemismo fuese agrupado con la religión.» No obstante, se niega a considerar esta última categoría como un orden autónomo al que podamos aproximarnos científicamente. Para hacer un estudio objetivo de la religión, advierte, sólo podemos valernos de perspectivas psicológicas (u orgánicas) y sociológicas, y éstas no pueden hacer más que «dar vueltas alrededor del fenómeno» (pág. 177).

Adverso a la concepción durkheimiana del totemismo, Lévi-Strauss se mostraba igualmente crítico con las explicaciones naturalistas del totemismo. Malinowski, como veíamos en el capítulo 4, pensaba que la magia y la religión tenían una función catártica. Su explicación se fundaba enteramente en las emociones. Talcott Parsons adoptó una visión similar, pero amplió la perspectiva, relacionando la magia y la religión con el problema del significado. «La necesidad cognitiva», escribe, «de comprender es correlativa a la necesidad funcional de ajustamiento emocional a experiencias tales como la muerte» (1954: 63). La interpretación que Malinowski hacía del totemismo era esencialmente naturalista, utilitaria y afectiva; Lévi-Strauss se muestra contrario a estas tres perspectivas.

Respecto a las explicaciones formuladas en términos de emociones, escribe: «Como la afectividad es el lado más oscuro del hombre, ha habido una tentación constante a recurrir a ella, olvidando que lo que es difícil de explicar es *ipso facto* inapropiado para su uso como explicación» (1962: 140). Criticando a Freud y a Malinowski en este sentido, así como también a Durkheim, continúa: «Como miembros de un grupo, los hombres no actúan de acuerdo con lo que sienten como individuos; cada hombre siente en función de lo que le permiten o de lo que le obligan a sentir. Las costumbres son dadas como normas externas antes de dar lugar a sentimientos internos... Son consecuencias, nunca causas» (págs. 141-142).

En su actitud crítica con respecto al papel del individuo en la explicación de los fenómenos sociales, Lévi-Strauss sigue de cerca a Durkheim. Pero, curiosamente, al sugerir que las causas de los fenómenos sociales sólo se pueden encontrar en el «organismo, *que es el tema central de la biología, o en el intelecto,* que es el camino abierto para la psicología y también para la antropología» (pág. 142), Lévi-Strauss está defendiendo un modo de interpretación psicologista. A lo largo de toda su obra asegura que la clave de la comprensión de los fenómenos sociales yace en los atributos colectivos de la mente humana. Pero su hostilidad a la afectividad le lleva a rechazar los factores biopsicológicos en general. Como ha escrito Marvin Harris (1969), Lévi-Strauss considera que el hambre, el sexo, el miedo y el amor son temas periféricos, de escaso interés para los antropólogos. Además, como algunos psicólogos behavioristas, parece que no admite nada que medie entre la cultura y el organismo humano, o, mejor dicho, el intelecto humano.

Lévi-Strauss, oscilando entre la perspectiva sociológica y simbolista de Durkheim y el naturalismo de Malinowski, acabó erigiendo el intelecto humano como elemento mediador entre los ámbitos de la naturaleza y de la cultura. Seguramente, así pensaba Leach (1965) cuando sugería que Lévi-Strauss, como Freud, adoptaba una tríada conceptual: «naturaleza, cultura y un mediador que es sobre *todo un aspecto estructural del cerebro humano». No* resulta fácil, sin embargo, descifrar los pensamientos de Lévi-Strauss sobre esta cuestión. Por ejemplo, escribe, «la conexión entre, por una parte, la relación del hombre con la naturaleza y, por otra, la caracterización de los grupos sociales, que Boas pensaba contingente y arbitraria, sólo puede parecer así debido a que el vínculo real entre los dos órdenes es indirecto, pasa a través de la mente» (1962).

Aquí, la mediación de la mente no es entre la naturaleza y la cultura, sino entre aquellos aspectos de la cultura que suponen una aproximación empírica al mundo natural (taxonomías naturales) y aquellos aspectos de la cultura relacionados con modelos de la organización social. Así, mientras que Malinowski reducía las ideas totémicas a necesidades humanas básicas —a los intereses pragmáticos mundanos— y Durkheim reducía estas ideas al orden social, dejando a la naturaleza de lado, Lévi-Strauss intenta hacer su propio camino entre el pragmatismo de Malinowski y el racionalismo sociológico durkheimiano. Ésta es la razón por la que él se define como «materialista transcendental» (1966: 246).

Como Durkheim y Boas, Radcliffe-Brown pensaba el totemismo principalmente en términos de la relación entre los humanos y las especies naturales, pues éstas tenían una dimensión ritual. Sostenía, en opinión de Lévi-Strauss, que todo lo que ejerciera una influencia importante sobre el bienestar espiritual o material de la sociedad tendía a convertirse en un objeto de actitud ritual. Así, si las especies naturales llegaban a servir como emblemas de los grupos sociales, se debía a que estas especies ya tenían valor ritual antes del totemismo. Así, como señala Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown invertía la interpretación durkheimiana según la cual los tótems eran considerados sagrados por ser símbolos del grupo. Lévi-Strauss, ignorando injustamente la dimensión simbólica de Radcliffe-Brown, señala que, como Malinowski, Radcliffe-Brown afirmaba que un animal «sólo se vuelve "totémico" cuando, en primer lugar, es bueno para comer» (1962: 132).

Resumiendo el análisis expuesto hasta aquí, se puede decir que Lévi-Strauss parte de perspectivas anteriores. Primero, para Lévi-Strauss, el totemismo, tal como han destacado Fortes y Leach, no pertenece al dominio de las creencias y prácticas rituales, sino que es más un aspecto de un modo de pensamiento que hace de mediador entre las clasificaciones naturales y sociales.

Segundo, y complementando el punto anterior, aunque Lévi-Strauss postula una diferenciación entre las relaciones sociales y las categorías naturales, las concibe como mutuamente exclusivas, siendo la relación entre los «órdenes» homóloga y metafórica. Es así como define el totemismo.

Un aspecto importante de la perspectiva lévi-straussiana es su insistencia en la imposibilidad de entender los elementos totémicos de forma aislada. Al comentar el trabajo de Firth y Fortes, Lévi-Strauss dice que cuando un grupo social adopta un animal o planta como epónimo, no quiere decir que se «suponga implícitamente

la afinidad sustancial» entre el símbolo y el grupo, como a veces sugieren los mitos; el tótem no es un simple símbolo diacrítico, el emblema del grupo. La conexión no es arbitraria, ni la relación se basa en la percepción de semejanzas. Aquí Lévi-Strauss retoma la discusión de Henri Bergson, escrita mucho antes, en la que este autor, rechazando la noción de mentalidad prelógica de Lévy-Bruhl, escribía: «Si el hombre primitivo no se identifica con su tótem, ¿quiere esto decir que lo toma simplemente como un emblema? Esto sería ir demasiado lejos en sentido contrario... La verdad debe estar en algún punto intermedio entre estos dos extremos» (1935: 184). Aunque la interpretación de estos dos autores difiere en puntos importantes, Lévi-Strauss intenta conducir sus tesis por entre estas dos hipótesis extremas: la de la «participación mística» (Lévy-Bruhl), y la que reduce el tótem a un mero emblema de grupo (pág. 166). Una vez más, Lévi-Strauss intenta abrir un camino intermedio.

En sus trabajos sobre el simbolismo tallensi, Meyer Fortes había sugerido que se pensaba que las especies animales eran particularmente apropiadas para simbolizar los espíritus de los ancestros porque simbolizaban la «agresividad potencial de los ancestros para sancionar los valores culturales tallensi». La relación de los hombres con los animales en el mundo de la experiencia práctica y cotidiana proporcionaba el simbolismo para las «relaciones de los hombres con sus ancestros en la esfera de la causación mística» (1945: 145). Firth también sostenía una interpretación similar con respecto al totemismo tikopia, pero Lévi-Strauss, si bien consideraba estas explicaciones más satisfactorias que las teorías del totemismo formuladas por autores anteriores, pensaba que sus interpretaciones eran demasiado limitadas porque se centraban en las semejanzas entre dos ámbitos y sus «soluciones» tenían un campo de aplicación muy limitado. ¿Qué pasa con los otros tipos de tótems existentes?, preguntaba. ¿Cómo podemos interpretar con esa teoría el significado simbólico que entre los tallensi tenían los saltamontes, las ardillas, las tórtolas y otras muchas especies totémicas? Lévi-Strauss reconocía que tanto Fortes como Firth habían dado un paso importante «al pasar de un punto de vista centrado en la utilidad subjetiva (Malinowski) a otro centrado en la analogía objetiva. Pero, una vez hecho esto, «hay que dar el paso de la analogía externa a la homología interna» (1962: 150). Este paso comenzó a darse, indicaba Lévi-Strauss, gracias a Evans-Pritchard y, sobre todo, al artículo de Radcliffe-Brown sobre el método comparativo en antropología.

Los nuer del Sudán hablan de las especies naturales a través de analogías con sus propios segmentos sociales, linajes especialmente, y así, igual que los taxonomistas científicos (que también emplean términos tomados de las categorías sociales), piensan sobre los animales con términos del mundo social. Por ejemplo, los animales carnívoros (*cieng*) tienen a las mangostas como una de sus subfamilias (*thok dwiec*), que, a su vez, se subdividen en varias categorías. Lévi-Strauss mantiene que en la base de las clasificaciones totémicas está este tipo de clasificaciones teóricas y cita a Evans-Pritchard, que decía: «La interpretación de las relaciones totémicas yace aquí, pues, no debemos buscarla en la propia naturaleza del tótem, sino en las asociaciones que estimula en la mente» (1956: 82).

Al advertir que los tótems seleccionados por los nuer no tenían ningún interés utilitario, Evans-Pritchard había captado que no se podía interpretar el totemismo como una «ritualización de intereses empíricos», un dardo directamente dirigido a Malinowski. Pero, aunque simpatizaba con la interpretación contextual o metafórica que Evans-Pritchard hacía del totemismo nuer, Lévi-Strauss expresaba ciertas reservas, concretamente con respecto a los elementos teológicos que Evans-Pritchard introducía en la interpretación, convirtiéndola en una explicación «culturalmente específica» y reduciendo así su ámbito de aplicación. Lévi-Strauss buscaba una perspectiva que le permitiera hacer generalizaciones más amplias.

En un capítulo anterior expusimos la interpretación del totemismo de Radcliffe-Brown, especialmente la que presenta en su segundo artículo sobre este tema, en el que sugiere que es un principio estructural, la «unión de los opuestos», el que elucida las clasificaciones totémicas propias de los sistemas de mitades. Por ejemplo, el murciélago y las plantas trepadoras son disímiles, pero ambas habitan en árboles huecos y, por analogía, expresan relaciones sociales. Es un ejemplo ampliamente extendido de dualismo simbólico que, de acuerdo con Lévi-Strauss, incorpora ideas y relaciones concebidas por el pensamiento especulativo sobre la base de observaciones empíricas del mundo natural. Es un ejemplo de lógica asociativa que ha sido desacreditada demasiado radical e innecesariamente, porque representa un denominador común de todo pensamiento y una expresión directa de las estructuras de la mente.

Lévi-Strauss saludó las ideas de Radcliffe-Brown como innovadoras y como la llave que abriría la puerta del totemismo. Era una

teoría que Bergson ya había anticipado casi veinte años antes, a pesar de que este autor sentía una particular antipatía por las interpretaciones intelectualistas. Él había escrito: «Lo diremos una y otra vez; antes de que el hombre pueda filosofar, el hombre debe vivir, debe crear. Conectar la religión con un sistema de ideas, con una lógica o prelógica, supone convertir en intelectuales a nuestros remotos ancestros» (1935: 176).

No sorprende que Bergson considerara inaceptables las teorías de Tylor y Marett, y que dijera que la religión se originó a medida que los humanos iban atribuyendo «propósitos a las cosas y a los acontecimientos». Distinguiendo entre los cultos a los animales y esa «extraña costumbre» llamada totemismo, Bergson intentó explicar el totemismo evitando los extremos que hemos visto anteriormente. Escribe: «Para expresar el hecho de que dos clanes constituyen dos especies diferentes, a uno se le dará el nombre de un animal, y al otro se le dará el de otro. Tomadas por separado, cada una de estas designaciones no son más que una etiqueta; tomadas conjuntamente, equivalen a una afirmación. Ellas indican... que los dos clanes son de sangre diferente» (1935: 176).

Al vincular el totemismo con la exogamia, Bergson percibió que esta forma institucional prevenía el intercambio matrimonial dentro de un mismo grupo de parientes, reflejando así un instinto que predisponía a la tribu a dividirse en clanes. Pero, como indicaba Lévi-Strauss, si existiese ese instinto sería superfluo recurrir a una institución y, lo que es más, como los animales son endógamos, parece que el mundo animal no es un buen modelo para la organización social. A pesar de estas críticas, Lévi-Strauss admitía que Bergson, así como Radcliffe-Brown, habían elaborado ideas fecundas para la interpretación del totemismo.

En la introducción a una edición de *Totemism* (*Totemismo*) de Lévi-Strauss, Roger Poole escribía con cierta elocuencia que la obra suponía «una especie de viaje asistido hacia un lugar panorámico desde el cual dominamos todo el terreno de los códigos simbólicos» (Lévi-Strauss 1962: 28). En realidad, el propósito de Lévi-Strauss era más modesto; para él, el totemismo no era ni una institución ni una religión, sino un modo de pensamiento (es significativo que casi nunca use los términos *símbolo* o *simbolismo*), una actitud clasificatoria que media entre categorías y relaciones sociales, por una parte, y, por otra, nuestras concepciones del mundo natural.

El pensamiento salvaje

Anteriormente notábamos la paradoja que aparecía en el estudio clásico de Durkheim sobre religión, pues, si bien el libro estaba dedicado en su mayor parte a resaltar los aspectos simbólicos y funcionales de la religión, Durkheim no dejaba por ello de ser sensible a la lógica y a la naturaleza intelectual del pensamiento religioso. En el capítulo 3, en la sección titulada «Cosmología y estructura social», cité un texto importante que pone de manifiesto cómo la perspectiva estructuralista de Lévi-Strauss constituye un desarrollo de la «tesis latente» en Durkheim (1964b: 235-237).

Como muchos de sus contemporáneos, Durkheim postulaba una bifurcación del pensamiento. Por un lado, tenemos el «pensamiento primitivo», identificado con la religión, el mito, y una «parte considerable de la literatura contemporánea». Pero, a diferencia de Lévy-Bruhl, Durkheim consideraba que este modo era protocientífico y, en lo fundamental, lógico. Por otro lado, tenemos la ciencia, asociada generalmente, y no siempre acertadamente, con el pensamiento occidental. Fue este tema lo que atrajo el interés de Lévi-Strauss: la comprensión de la naturaleza por parte del denominado «pensamiento primitivo».

El concepto lévi-straussiano de «pensamiento salvaje», o pensamiento no domesticado, no deja de ser una noción vaga e intangible, es más una metáfora que un concepto científico. No resulta fácil, por consiguiente, aceptar los principios básicos de la tesis de Lévi-Strauss. Badcock admite que el libro *El pensamiento salvaje* le resultó prácticamente incomprensible en la primera lectura. Pero creo que si lo leemos en clave durkheimiana, las ideas esenciales del libro aparecerán con una claridad meridiana.

A pesar de separar la religión del simbolismo clasificatorio y fundamentar este último en taxonomías naturales y no en categorías sociales, Lévi-Strauss, por la forma en que contrasta el pensamiento «primitivo» con el científico, sigue más a Durkheim que a Lévy-Bruhl. «Nada resultaría más peligroso», advierte, «que la antropología erigiese dos categorías: los llamados pueblos primitivos y nosotros» (Steiner 1966: 35). Básicamente, lo que encontramos cuando comparamos las culturas primitivas con la muestra, arguye, son dos tipos de pensamiento científico; el «pensamiento salvaje», evidente entre los pueblos ágrafos, no es defectuoso, ni en modo alguno inferior, y todavía menos, prelógico. Como Durkheim, hace hincapié en que el simbolismo religioso de las comunidades ágrafas es «anterior» o primario, pero no primitivo. El centro de interés de este simbolis-

mo —sostiene Lévi-Strauss— es el mundo natural, o realidad externa. De esta forma, ignora, tal como señalamos anteriormente, los elementos y creencias que se refieren a los agentes espirituales. Igualmente, Lévi-Strauss también suele pasar por alto las ideas morales.

Parece que bajo el manto de «pensamiento salvaje» caben el mito y la magia, así como el totemismo y las clasificaciones simbólicas, si bien nunca llega a explorar hasta qué punto este modo de pensamiento está también presente en la cultura occidental. Sahlins ha mostrado (1976) que una buena parte del simbolismo de la cultura occidental es de naturaleza totémica, especialmente en lo que respecta a los hábitos de vestimenta. Durkheim y Radcliffe-Brown eran más explícitos, y sugerían que las religiones occidentales pertenecían a la misma categoría que las concepciones mitológicas de los pueblos ágrafos.

Sin embargo, el punto crucial es que Lévi-Strauss evita el tipo de dicotomías que Lévy-Bruhl o Ernst Cassirer planteaban cuando estudiaban el pensamiento mitopoiético; existen, no obstante, similitudes evidentes entre Lévi-Strauss y Cassirer en cuanto a la concepción del pensamiento simbólico.

Lévi-Strauss aduce varios motivos para no incidir en la rígida dicotomía entre ciencia y pensamiento salvaje —o no domesticado—. Primero, cree necesario destacar que los pueblos ágrafos, y en particular su pensamiento, no son ni ignorantes ni pueriles ni ilógicos. Las primeras páginas de *El pensamiento salvaje* están dedicadas sobre todo a demostrar que los pueblos ágrafos tienen un conocimiento detallado del mundo natural y que su pensamiento no está gobernado únicamente por necesidades orgánicas o económicas.

Segundo, siguiendo a Durkheim, está particularmente interesado en mostrar que el pensamiento religioso, como la ciencia, es principalmente una cuestión de comprensión intelectual. Tal como escribían Durkheim y Mauss con respecto a la clasificación simbólica: «Su propósito no es facilitar la acción sino profundizar la comprensión, hacer inteligible las relaciones existentes entre las cosas. Esas clasificaciones están sobre todo hechas para conectar ideas, unificar el conocimiento; en ese sentido, puede decirse, sin miedo a equivocarnos, que son clasificaciones científicas que constituyen una primera filosofía de la naturaleza» (1903: 81). *El pensamiento salvaje* es el desarrollo y elaboración de esas premisas.

Sería un error, sin embargo, y en contra de la orientación pragmática de antropólogos anteriores como Malinowski, que pensaban que los pueblos ágrafos sólo estaban interesados por las necesidades primarias (reproducción y nutrición), negarse a ver otros

aspectos no intelectuales de los esquemas clasificatorios, concebirlos únicamente como una mera demanda de orden intelectivo. Lévi-Strauss seguramente está en lo cierto cuando afirma que el conocimiento sistemático del medio «no puede estar solamente relacionado con propósitos prácticos»; de todas formas, el simbolismo frecuentemente tiene una función ideológica, y las taxonomías naturales, las científicas incluidas, tienen un valor pragmático innegable. Aquí reside la razón de por qué las taxonomías tienden a ser más complejas y sistematizadas cuando se refieren a ámbitos de aplicación práctica, como animales de caza y de granja.

Tercero, y de nuevo siguiendo a Durkheim, Lévi-Strauss muestra que hay similitudes fundamentales entre la ciencia y el pensamiento mágico-religioso. Pero mientras que para Durkheim la ciencia había sustituido a las «clasificaciones primitivas» (decía de estas últimas que en la actualidad «existen sólo como supervivencias»), Lévi-Strauss postula dos formas de pensamiento científico que «no son funciones de diferentes estadios del desarrollo de la mente humana, sino más bien dos estrategias diferentes para hacer accesible la naturaleza a la investigación científica: una, claramente adaptada a la percepción y a la imaginación, y la otra de un orden muy diferente» (1966: 15).

Hay que notar, no obstante, que esta concepción está en total desavenencia con la del teórico «intelectualista» Robin Horton (1967), para el cual la religión africana tradicional ofrecía constructos explicativos y teóricos (dioses, espíritus y brujos), situando así los acontecimientos dentro de un contexto causal más amplio que el proporcionado por el sentido común. Por otra parte, la concepción de ciencia de Lévi-Strauss ignora por completo la noción de causalidad; concibe el pensamiento mágico-religioso centrado en el plano de lo «concreto», actuando como modo de comprensión únicamente en el ámbito del mundo natural, sin relación aparente con las estructuras normativas. Para Horton, lo veremos después, en contraposición al antropólogo francés, la magia y la religión son esquemas explicativos que relacionan los acontecimientos desgraciados con la moral social.

Al postular «dos modos paralelos» de conocimiento científico, Lévi-Strauss sentía que había resuelto la paradoja, es decir, el hueco existente entre la revolución neolítica y el desarrollo de la ciencia en los últimos siglos. La ciencia moderna es relativamente reciente; para Lévi-Strauss era problemático afirmar que la invención de la metalurgia y de la navegación, la domesticación de animales y el cultivo de la tierra databan del periodo neolítico. Estas

últimas técnicas estaban basadas en siglos de observaciones y actividad metódica; habían surgido en el marco del «pensamiento salvaje». Pero la formulación de estos dos modos de pensamiento científico no nos ofrece una respuesta adecuada de por qué hubo un periodo de «estancamiento» entre las revoluciones neolíticas y científicas, y, en realidad, parece que la primera se basó en procedimientos y experimentos más próximos a los de la ciencia práctica que a los del pensamiento analógico que caracteriza las clasificaciones primitivas, el pensamiento salvaje.

Edmund Leach sintetiza elocuentemente la distinción entre la ciencia tradicional y la «ciencia de lo concreto»; es la diferencia que hay, escribe,

> entre una lógica construida a partir de los contrastes observados en las cualidades sensoriales de objetos concretos —por ejemplo, la diferencia entre los alimentos y la comida, mojado y seco, hombre y mujer, etc.— y la lógica que se basa en contrastes formales de entidades completamente abstractas... Esta última clase de lógica, incluso en nuestra propia sociedad, sólo la usan los expertos altamente especializados, se trata de una forma diferente de hablar sobre el mismo tipo de cosa (1970: 84).

Efectivamente, Lévi-Strauss propone este tipo de distinción, porque él escribe: «Tanto la ciencia como la magia requieren el mismo tipo de operaciones mentales y no difieren tanto en cuanto a su especie como en cuanto a los tipos de fenómenos a los que pueden ser aplicadas» (1966: 13)

Por muy válida que pueda ser esta diferenciación, el concepto de «pensamiento salvaje» propicia algunas dificultades conceptuales. La primera limitación es lo que ya señalaba antes: que Lévi-Strauss ve el mito y los fenómenos mágico-religiosos principalmente como articulación con el mundo natural. Por consiguiente, no sólo no presta la atención suficiente a la importancia de las creencias animistas en la cultura de los pueblos ágrafos, sino que ignora ampliamente la relación entre la religión y el simbolismo, por un lado y, por otro, la estructura social, vista como orden moral. Su definición de religión como «antropomorfismo de la naturaleza» refleja este punto de vista unidimensional.

Segundo, con el propósito de fundamentar su concepto de pensamiento salvaje, Lévi-Strauss se centra en dos elementos que son comunes a la ciencia y a los fenómenos mágico-religiosos, esto es, la clasificación y su articulación con la naturaleza. Pero ni la magia ni el mito ni la religión pueden ser definidos exclusivamente en

términos de sus relaciones con el mundo natural. Y así como no se puede definir adecuadamente la magia, el mito y la religión únicamente en términos de sus relaciones con el mundo natural, tampoco la ciencia se restringe a la clasificación. Por el contrario, Durkheim pensaba que la causalidad era el principio básico del conocimiento científico.

Tercero, está el problema de hasta qué punto la magia y el mito pueden ofrecernos un conocimiento válido de la realidad externa (tarea que constituye el objeto de la ciencia) en yuxtaposición al que nos proporciona la experiencia cotidiana del sentido común. Lévi-Strauss otorga al pensamiento salvaje (ejemplificado por el sentido práctico del factótum o *bricoleur*) el *status* de ciencia sobre las siguientes bases:

a) Se articula con el mundo natural; si bien, aunque las taxonomías populares pertenezcan al dominio de los conceptos, lo hace a un nivel perceptual, «a medio camino entre los conceptos y la percepción». Solamente el simbolismo encaja en la imagen del *bricoleur* y el caleidoscopio.

b) Se trata de un pensamiento lógico. No obstante, normalmente se considera que la ciencia y la lógica constituyen aspectos diferentes del pensamiento —uno sintético, el otro analítico (en términos de Kant)— por lo que demostrar que el mito y la magia son lógicos no equivale a decir que son científicos.

Cuarto, ¿qué podemos hacer con esta lógica? Piaget decía que era prelógica, que operaba en el plano de las «operaciones concretas» (1971: 116), mientras que Worsley, citando a Vygotsky, decía que las clasificaciones totémicas estaban basadas en una cognición que, más que conceptos abstractos, empleaba cúmulos o complejos de cosas (1967: 151-152). Quizá los tres autores estén diciendo esencialmente lo mismo; pero es significativo que Lévi-Strauss eleve el pensamiento concreto, expresado en la adivinación y la magia, al *status* de ciencia.

Y, finalmente, parece que Lévi-Strauss equipara las clasificaciones simbólicas —que unen diferentes aspectos de la experiencia y tienen una función básicamente religiosa— con el sistema de taxonomías populares que ordenan un dominio específico y corresponden a lo que Durkheim y Mauss llamaban «clasificaciones tecnológicas». Quizá sería mejor llamarlas, como Worsley proponía, «taxonomías protocientíficas». Además, bajo la rúbrica de «pensamiento salvaje» Lévi-Strauss también sitúa la magia y la adivina-

ción; el totemismo es un *aspecto de esta actividad sistemática* más amplia.

Por ejemplo, cuando comenta el sistema de clasificación navajo, nota que ellos clasifican los animales en varias categorías generales y señala que éstas *están basadas en un* conocimiento teórico cuidadosamente construido, de forma que estas clasificaciones son comparables a las clasificaciones biológicas. Posteriormente alude al sistema de «correspondencia» que se refleja en los mitos y los rituales navajos que vinculan determinadas especies a un elemento natural (la grulla al cielo, el insecto del trigo a la tierra, etc.) y después pasa a estudiar las clasificaciones simbólicas de los hopi, que, como las de los zuni, también presentan «un vasto sistema de correspondencias». Siguiendo la pista de Durkheim, sostiene que muchas culturas ágrafas tienen un «esquema conceptual» o plan maestro que une varias clasificaciones. «Las sociedades que llamamos primitivas no establecen una división rígida entre diferentes niveles de clasificación... Las clasificaciones zoológicas y botánicas no constituyen dominios separados, sino que forman una parte integral de una taxonomía dinámica de amplio alcance» (1966: 138-139).

Claramente, las taxonomías populares y las clasificaciones simbólicas no son lo mismo, y no está nada claro que todas las culturas ágrafas tengan un sistema complejo de «correspondencias» (véanse mis artículos sobre las taxonomías pandaram y navajo 1976, 1979). Además, el sistema clasificatorio chino y ciertos sistemas astrológicos característicos de los antiguos Estados teocráticos difícilmente encajan en la categoría de «primitivos». En efecto, Worsley, al discutir el totemismo de Groote Eylandt, señalaba la conveniencia de separar la clasificación totémica o, tal como prefiere llamarla, *compendium*, de las clasificaciones protocientíficas y el orden simbólico.

Inspirándose en Boas, Lévi-Strauss intenta responder a la pregunta de por qué los pueblos tribales usaban con tanta frecuencia animales y plantas en los relatos mitológicos y en los sistemas totémicos:

> Si las tipologías zoológicas y botánicas se emplean más a menudo que otras tipologías, sólo se puede deber a su posición intermedia, lógicamente equidistante de las formas extremas de clasificación; categórica y singular... La importancia de la noción de especie se ha de explicar en función de su presunta objetividad; la diversidad de especies proporciona al hombre la representación más intuitiva de que dispone y constituye la manifestación más directa que puede percibir de la discontinuidad última de la realidad (1966: 136-137).

El ámbito de lo «concreto» no sirve apenas como un modelo objetivo utilizado para la «creación de taxonomías» —Lévi-Strauss invierte así completamente las formulaciones de Durkheim—, sino que sirve como un clasificador, un operador lógico que construye un camino intermedio entre, por una parte, lo concreto y lo individual, y, por otra, lo abstracto y el sistema de categorías. «El dominio de las especies», escribe, «puede agrandarse hacia arriba, es decir, en dirección a los elementos, categorías y números, o contraerse hacia adentro, en la dirección de los nombres propios» (pág. 149).

En una discusión fascinante Lévi-Strauss continúa describiendo cómo se articula el nivel «específico» con otros esquemas clasificatorios, cómo las categorías de especies se utilizan para organizar cosas como el espacio territorial o las enfermedades y cómo las partes del cuerpo y los sistemas de nombres propios pueden servir como términos de clasificación.

Cuando discute el totemismo en *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss, dada su orientación teórica, se muestra ansioso por separar el totemismo de las ideas referentes a tabúes y sacrificios. Como Leach remarcó, Lévi-Strauss «subestima considerablemente la importancia de las costumbres alimenticias como indicadores culturales» (1970: 198) y parece que considera los tabúes alimenticios como ideas culturales independientes de las clasificaciones totémicas. Serían extratotémicas; la prohibición de comer el animal totémico es simplemente un caso particular de prohibición alimenticia. Por otro lado, considera que la institución del sacrificio es diametralmente opuesta al totemismo. Mientras que el totemismo está basado en una homología entre dos dominios clasificatorios en los que las especies no son intercambiables, el sacrificio postula una conexión entre un grupo social y una deidad en la que el animal sacrificado es simplemente un mediador. La especie sacrificada puede ser sustituida —un pepino por un buey, por ejemplo—. Las ceremonias *intichiuma* estudiadas por Durkheim no son en absoluto, arguye, una forma de sacrificio, sino ritos de multiplicación que están ampliamente extendidos, y su presencia o ausencia en una comunidad varía independientemente del totemismo.

Cuando habla sobre organizaciones duales, Lévi-Strauss repasa las diferentes hipótesis interpretativas sobre la institución del sistema de mitades —por ejemplo, la fusión de grupos adyacentes por diversas razones (económicas, demográficas, ceremoniales) o la cristalización institucional de normas elaboradas para asegurar los intercambios matrimoniales dentro del grupo— y manifiesta

una clara insatisfacción con estas explicaciones históricas. Así, a pesar de admitir la validez de interpretaciones históricas sobre el porqué se utilizan ciertos elementos culturales en los mitos y las clasificaciones simbólicas, parece que menosprecia este tipo de explicaciones. Tal como ha señalado Gaborian (1970: 161), para Lévi-Strauss la historia no es más que una «ciencia auxiliar», una mera fuente de materiales. El principal objetivo de Lévi-Strauss es proporcionar una explicación estructural, aunque esta perspectiva sólo parece aplicable como una teoría de la superestructura.

Debido a que su textos se centran en los sistemas simbólicos y a que usa un modelo lingüístico, muchos antropólogos empiristas han intentado, en vano, interpretar su obra en clave de un durkheimianismo ortodoxo. Así, Maybury-Lewis concluye una revisión de sus análisis de los mitos con estas palabras: «Después de todo el ingenio retórico de Lévi-Strauss, todavía no sabemos quién se supone que dice qué, en qué lenguaje y a quién» (1969: 121).

Pero, puesto que Lévi-Strauss está preocupado por discernir la «gramática» de una cultura, al final, no se dice nada. Su «significado» es sintáctico, no semántico y aquí radica el porqué usa con tanta probidad los términos «símbolo» y «simbolismo». Sperber da en el clavo cuando dice que para Lévi-Strauss «todo tiene significado y nada es significado» (1979: 28) (véase Godelier 1977: 204-220, y Sperber 1979: 25-33, dos buenos estudios sobre el pensamiento «analógico»).

El último capítulo de *El pensamiento salvaje* se aparta del temario clásico de la antropología, está dirigido en gran medida a intelectuales franceses y contiene una célebre polémica con *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. El capítulo se dedica a cuestionar la privilegiada posición que, según Lévi-Strauss, Sartre había ganado para las explicaciones históricas en las ciencias sociales. Sartre había hecho una distinción absoluta entre el pensamiento analítico, que describe y caracteriza, por un lado, y, por otro, el pensamiento dialéctico, una forma de conciencia que intenta explicar los cambios ocurridos en la concepción de la realidad, y negaba que los pueblos ágrafos fueran capaces de razonar dialécticamente debido a que no tenían concepción de la historia. Lévi-Strauss no cuestionaba la distinción entre estos dos modos de razonamiento, pero pensaba que no eran totalmente opuestos; el razonamiento dialéctico era complementario y «adicional a la razón analítica» (pág. 246). Critica a Sartre por dos lados. El propio estudio de Sartre es el resultado del modo de pensamiento que él mismo devalúa: el razonamiento analítico. Pero la principal crítica de Lévi-Strauss,

indicadora de su relativismo fundamental, es que la distinción sartriana entre dos modos de conciencia adopta un punto de vista etnocéntrico al atribuirles respectivamente un *status* inferior y superior, de acuerdo con un contexto y una posición histórica. El mismo Lévi-Strauss, como ya hemos visto, postula dos formas de lógica, una característica de la ciencia convencional y de la época moderna, «sumamente abstracta», y la otra característica del pensamiento mítico-religioso, «analógica», «sumamente concreta». Pero mientras que uno de los aspectos del «pensamiento domesticado» es el «conocimiento histórico», la característica del pensamiento salvaje es su «atemporalidad». Niega rotundamente que el primer modo de pensamiento sea «superior». Según escribe, «parece que se otorga un prestigio especial a la dimensión temporal, como si la diacronía fuera a establecer un tipo de inteligibilidad no ya meramente superior a la provista por la sincronía, sino sobre todo más específicamente humana» (pág. 256).

Así, como Boas y Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss incide en la diferencia que hay entre estudios históricos y comparativos; estos últimos son específicamente antropológicos y estructurales. Esta diferenciación le lleva a trazar un contraste entre lo que denomina sociedades «frías», que encierran la historia dentro de los mitos o de esquemas clasificadores, y sociedades «calientes», que admiten la noción de flujo como una parte integrante de su autoimagen y que, por consiguiente, se explican a sí mismas dentro de la historia. Lévi-Strauss escribe que hay una desavenencia fundamental entre «estructura» y «evento», y entre sistemas de clasificación y la historia, lo que explicaría el «vacío totémico» en las sociedades industriales modernas.

Aunque Lévi-Strauss reprueba a Sartre por su etnocentrismo, admite que la «internalidad», es decir, la visión del mundo que se tiene desde una determinada posición sociohistórica, es inevitable, y escribe: «No estoy sugiriendo que las personas puedan o deban renegar de esta internalidad. No está a su alcance hacer tal cosa; la actitud sabia consiste... en reconocerlo y, al mismo tiempo, saber (pero en un registro diferente) que lo que vivimos tan intensa y completamente es un mito» (pág. 255). Mary Warnock notaba la insistencia de los pensadores franceses en creer que hay una sola clase de conocimiento: «Descartes ciertamente lo creía. Sartre llegó a la conclusión de que no había más conocimiento que el histórico. Lévi-Strauss quizá piensa que solamente hay antropología» (1966: 586).

Pero se trata de una antropología que concibe la sociedad como

sistema cultural, pues Lévi-Strauss coincide con la definición de Cassirer del hombre como animal simbólico (*animal symbolicum*). «El hombre», explica Lévi-Strauss, «ha sido descrito como *Homo faber*, el hacedor de herramientas, y esta característica ha sido aceptada como la marca distintiva de la cultura humana. Confieso que no estoy de acuerdo y que uno de mis propósitos esenciales ha sido siempre mostrar que la línea de demarcación que separa la cultura de la naturaleza no es hacer herramientas sino articular discursos. Con el lenguaje se produce el salto adelante» (Charbonnier 1961: 149).

Toda la obra de Lévi-Strauss intenta combatir lo que Sahlins llama la «razón práctica». En cierto sentido, intenta hacer una síntesis de Marx y Durkheim, usando la sociología durkheimiana para combatir el pragmatismo de buena parte de la teoría marxista, mientras que emplea a Marx para resituar la «sociedad» de Durkheim dentro de la naturaleza. Lévi-Strauss, como Evans-Pritchard, casi nunca menciona a Weber.

Aparte de dos influyentes ensayos sobre chamanismo (1963: 167-205), Lévi-Strauss casi no escribió específicamente sobre temas religiosos. Sus últimos ensayos están en gran parte dedicados a la «ciencia de la mitología». En estos estudios, Lévi-Strauss adopta una posición teórica similar a la que presentaba en *El pensamiento salvaje* y en sus primeros ensayos sobre el estudio estructural del mito (1963: 206-231). Sigue así explícitamente el tipo de análisis estructural propuesto por Ferdinand de Saussure, el lingüista suizo que sostenía que para que la lingüística se hiciera verdaderamente científica tenía que adoptar una pespectiva «sincrónica» y tratar el lenguaje como un sistema autónomo, independiente del sujeto humano y del mundo natural que le rodea. Había que tratar el lenguaje como una red de relaciones estructurales existentes en determinado punto del tiempo, dejando así entre paréntesis las interpretaciones históricas. Define el signo como una relación arbitraria —es decir, convencional— entre una imagen o sonido (significante) y un concepto (significado). Alejándose de la semántica, Saussure realizó una verdadera revolución en la lingüística. Como dice Rossi, la perspectiva saussuriana supuso un cambio de perspectiva; de la posición sociológica tradicional «de acuerdo con la cual el significado de un símbolo estaba en función del contenido cultural o el significado subjetivo que transmite, se pasó a la perspectiva semiótica, según la cual el significado (o mejor, el valor) de un signo aparece determinado por su posición» dentro de un sistema de relaciones (1983: 135).

En su estudio de los mitos Lévi-Strauss adopta la perspectiva semiótica de Saussure, lo que, tal como notábamos en la sección anterior, le lleva a buscar los elementos y «estructuras invariantes» de los mitos. Estas estructuras no son observables empíricamente. Siguiendo el procedimiento de sus estudios sobre totemismo, Lévi-Strauss cree que la cuestión fundamental del pensamiento mítico no está en las necesidades básicas de la vida ni tampoco se trata de una especie de pensamiento mitopoiético. Lévi-Strauss está en contra del funcionalismo utilitario, que postula una relación directa entre las infraestructuras económicas y las creencias e instituciones culturales, y tampoco le entusiasma la concepción, propia de autores como Cassirer y Lévy-Bruhl, del pensamiento primitivo preso de las emociones y las representaciones místicas. «Lo que estoy tratando de destacar», escribía, «es que... el pensamiento de los pueblos que no tienen escritura es, por una parte, desinteresado —y esto constituye una diferencia respecto de Malinowski— y, por otra parte, intelectual —una diferencia respecto de Lévy-Bruhl—» (1978: 16). Su hipótesis básica es, por consiguiente, que el pensamiento mítico no obedece al interés y sí a la necesidad o deseo por parte de los pueblos ágrafos de entender el mundo que está en su entorno. Sostiene que la mente humana es en todas partes la misma, aunque en diferentes circunstancias culturales puedan desarrollarse diferentes capacidades mentales. Asimismo arguye —y en sus análisis de los mitos intenta demostrar— que por muy arbitrarias, absurdas, sin sentido e ilusorias que puedan ser las historias míticas, el solo hecho de que ciertos motivos sean recurrentes alrededor del mundo indica que, detrás del desorden aparente, hay cierto orden o lógica, la lógica de lo concreto. «Si los mitos obedecen a una necesidad básica de orden que tiene la mente humana, y como, después de todo, la mente humana es parte integrante del universo, probablemente se debe a que el universo no es un caos y existe cierto orden» (1978: 13).

Es una serie de estudios dedicados a estudiar y analizar los mitos de las culturas indias de América, Lévi-Strauss ofrece un análisis estructural basado en estas premisas (1969, 1973a, 1978, 1981). Así, sugiere, contra los modelos arquetípicos de Jung, que si tomamos aisladamente cada uno de los elementos del mito (como los del lenguaje) éstos carecerán de significado. Para Lévi-Strauss los elementos del mito —los mitemas— tienen sentido únicamente en relación con otros elementos. Usando esta analogía lingüística, Lévi-Strauss muestra cómo una misma estructura mítica puede manifestarse en diferentes niveles, aunque no ve necesariamente

una armonía preexistente u homología entre diferentes códigos u órdenes —ecológicos, económicos, sociológicos, cosmológicos—; en realidad, destaca la variedad de transformaciones que pueden existir entre ellos. Lévi-Strauss imaginaba la realidad social de forma semejante a como lo hacía Marx, compuesta de múltiples niveles y, aunque sin cuestionar la primacía de las infraestructuras, considera que las relaciones (lógicas) entre ellos son complejas, variables e incluso contradictorias. Lévi-Strauss centra su atención en las oposiciones binarias. Considera que la función de los mitos es doble: mediar o resolver oposiciones estructurales que se hacen evidentes en el mundo natural y cultural, y reconciliar contradicciones existentes entre los conocimientos místico y experimental (véase P. S. Cohen 1969: 347-349; Rossi 1983: 145). Esto lleva a Lévi-Strauss a subestimar la importancia de los relatos y, a veces, a sugerir que los mitos, al esconder contradicciones inherentes, cumplen una función ideológica. Significativamente, en relación con lo que apuntábamos anteriormente, parece que Lévi-Strauss indica que el «mensaje» del mito lo transmite la estructura. Kirk y otros han cuestionado el uso que Lévi-Strauss hace del modelo de la lingüística estructural, señalando que la función del lenguaje es transmitir contenidos y no su propia estructura (sus reglas gramaticales y sintácticas) y que, por lo tanto, Lévi-Strauss se equivoca cuando dice que el «significado» del mito radica en su estructura (1970: 43).

Parece bastante claro que Lévi-Strauss no sólo pensaba que su perspectiva estructural estaba muy próxima a la de Freud y Marx —a quienes, además de la geología, reconocía un papel determinante en la motivación de su obra (1955: 68-71)— sino que pensaba que el estructuralismo constituía *el* método de análisis científico. El estructuralismo, pues, no era nada nuevo y original, simplemente una «pálida y vaga imitación» de lo que los científicos naturales habían estado haciendo desde hacía mucho tiempo, desde el Renacimiento al menos. No sorprende, por tanto, que recibiera el funcionalismo cibernético (con su énfasis en el «sistema») con tanto entusiasmo. En una revisión del estructuralismo de W. G. Runciman (1969), este autor decía que Lévi-Strauss había expuesto su método estructural de una manera que lo hacía virtualmente indistinguible de las explicaciones científicas en general. El problema, como indicábamos anteriormente, es el *status* y el valor explicativo de las «estructuras invariantes» que Lévi-Strauss postula. ¿Solamente puede aplicarse su método a representaciones culturales tales como el totemismo, las reglas de parentesco, la mi-

tología, con el consiguiente descuido del carácter fundamentalmente histórico de los fenómenos sociales?

La teoría estructuralista de Lévi-Strauss ha dado lugar a una enorme cantidad de estudios y comentarios críticos, lo que ha acabado por afirmar su reputación como uno de los pensadores más fecundos de las últimas décadas (véase Leach 1970, Shalvey 1979, Sperber 1979). Sin embargo, y a pesar de la importancia de su estimulante contribución al estudio del parentesco, el mito, la estructura social y las clasificaciones populares, subyace el sentimiento en muchos autores de que su perspectiva teórica supone una restricción, incluso un perjuicio, a la comprensión de la vida social. Se pueden destacar tres flancos de críticas que se han abierto contra su teoría. El primero incide en el hecho de que, a pesar de que se le puede considerar un materialista, en el sentido de que otorga a las «estructuras» de la mente una existencia independiente del antropólogo (Keat y Urry 1975: 124-132), esos modelos estructurados no son, tal como Piaget (1971: 106) y otros han destacado, ni funcionales, ni históricos, ni genéticos. El estructuralismo lévi-straussiano es básicamente sincrónico y ahistórico. A pesar de que Lévi-Strauss se haya comparado con Freud —le han llamado el psicoanalista de los sueños colectivos (Shalvey 1979: 145)—, el tono general de su pensamiento no es dialéctico. Cuando Harris describe a Lévi-Strauss como un «idealista» embarcado en la búsqueda de «significados» a través de la «dialéctica hegeliana» (1980: 165-168), demuestra que no ha entendido en absoluto la posición de Lévi-Strauss, si bien, por contradictorio que parezca, transmite adecuadamente el tipo de limitación que está en juego en la teoría lévi-straussiana cuando dice que el estructuralismo es una «dialéctica estática». Como señala Diamond, la teoría de Lévi-Strauss «lee el significado de la acción humana fuera de su existencia» (1974: 305).

Los defensores de Lévi-Strauss, como Ino Rossi por ejemplo, suelen ver el «estructuralismo estático» como la única alternativa posible a la fenomenología (subjetivismo) y al behaviorismo (objetivismo) —ambos, formas de empirismo—, lo que resulta totalmente provinciano. Identificar pensadores humanistas, históricos y críticos (Vico, Marx, Rousseau) con esta perspectiva, que es lo que hace Rossi, está fuera de lugar (1982: 3-4).

Segundo, las «antinomias no dialécticas» —particularmente la oposición entre naturaleza y cultura— que Lévi-Strauss estudia y, según piensa, caracterizan el pensamiento humano pueden, como sugiere Diamond, representar una proyección de conceptos dualis-

tas occidentales en el pensamiento de los pueblos ágrafos. Las categorías «naturaleza» y «cultura» son problemáticas como categorías universales (*MacCormack y Strathern 1980*; *Leacock 1981*: 246-247), y el pensamiento de las comunidades tribales y «antiguas» suele ser más orgánico y sintético que mecanicista y dualista (en un ensayo mío sobre las concepciones de la naturaleza se analizaba este tema, 1981). Los trabajos de Lee y Whorf muestran la existencia de visiones del mundo no dualista en muchas sociedades sin clases.

Por último, la mayoría de los textos de Lévi-Strauss, divorciados como están de cualquier problema político o social, desembocan inevitablemente en un contenido y un estilo escolástico. No solamente carecen por completo de cualquier interés por la historia y la praxis humana, así como por el problema del significado (Goldmann 1969: 12), sino que su estructuralismo «elude cualquier mención de procesos sociales como la explotación, la alienación, la división del trabajo, las guerras contemporáneas y el Estado. Su pasión por lo transcendente le aparta de nuestra realidad» (Diamond 1974: 300) —una frase que, en mi opinión, es justa, pero un tanto dura si tenemos en cuenta su compromiso a nivel personal (véase Leacock 1981: 209-222)—. Sin embargo, siempre que Lévi-Strauss escribe sobre temas políticos y económicos demuestra una garra crítica y radical; su ensayo sobre la discontinuidad cultural (1973: 312-322), que advierte una relación intrínseca entre el desarrollo económico y el subdesarrollo de las sociedades del Tercer Mundo, anticipa la teoría de Gunder Frank.

En el último volumen de su *Introduction to the Science of Mythology* (1981), Lévi-Strauss responde a varias críticas formuladas a su obra. Concluiremos esta sección con un breve resumen de su defensa. En primer lugar, niega que su modo de análisis sea formalista. Lévi-Strauss se reafirma en que la «verdad» del mito no yace en un contenido determinado, consiste más bien en «relaciones lógicas que carecen de contenido» (1969: 240). Esto ha llevado a autores como Ricoeur a acusar a Lévi-Strauss de limitarse a «descubrir un arreglo sintáctico estéril de un discurso que no nos dice nada» —una aseveración que no se confirma si leemos atentamente sus estudios mitológicos, que contienen una enorme riqueza de detalles empíricos—. Para Lévi-Strauss no hay un orden o código privilegiado que forme la base del mito, lo que no quiere decir que sus análisis no tengan en cuenta el significado. Al contrario, subraya que sus estudios se «ocupan del significado» pero, avisa, tenemos que resignarnos a que los mitos no nos digan nada instructi-

vo sobre el orden del mundo, de la naturaleza o de la realidad, o del origen y destino de la humanidad. Sería una actitud mística esperar que así fuera. Pero niega que la forma sea más importante que el contenido, lo concreto que lo abstracto, el intelecto que los sentidos, señalando que la estructura «lleva en sí misma el contenido, aprehendido en una organización lógica concebida como característica de lo real» (1973: 115). Verdaderamente, hay un hegelianismo latente corriendo por sus textos.

Segundo, se ha criticado a Lévi-Strauss por su antihumanismo y se le ha acusado de «demoler la persona humana». Ciertamente, ha sido un gran crítico de la fenomenología y del existencialismo, como demuestra el debate con Sartre sobre las «ilusiones de la subjetividad». Su blanco de crítica, sin embargo, no fue específicamente el «agente humano» en sí mismo, sino la noción cartesiana de la propiedad de la conciencia humana en la comprensión cultural. Como Hegel, Marx y Freud, Lévi-Strauss es más antiempirista que antihumanista. Así, su respuesta a este tipo de críticas consiste en decir que «las ciencias sociales, siguiendo el ejemplo de las ciencias naturales, deben reconocer que la realidad del objeto que están estudiando no se limita totalmente al ámbito del sujeto cognosciente» (1981: 638). Pero reconocer que «la conciencia no lo es *todo», escribe, no es motivo suficiente* para olvidarnos de ella, así como tampoco Marx y Freud sugerían abandonar la razón. Los tres eran racionalistas.

Tercero, y relacionado con esta actitud hacia la conciencia, Lévi-Strauss se defiende de las críticas que le acusan de subestimar y hasta ignorar la importancia de las emociones y las experiencias vividas de los sujetos individuales. Niega estas acusaciones, pero reitera su posición, expresada por primera vez en su ensayo sobre el totemismo, de que las emociones son secundarias para el intelecto y no tienen prioridad explicativa. En una crítica a los textos de Turner sobre el simbolismo ritual ndembu, Lévi-Strauss argumenta que «el ritual no es una reacción ante la vida; es una reacción ante lo que el pensamiento ha hecho de la vida. No es una respuesta directa ante el mundo, ni siquiera ante la experiencia del mundo; es una respuesta a la forma en que el hombre piensa del mundo» (1981: 681).

Finalmente, así como la negación de Lévi-Strauss a otorgar prioridad analítica al significado subjetivo no lo convierte necesariamente en un antihumanista, su tendencia a otorgar al análisis estructural prioridad sobre las explicaciones históricas no implica que su posición sea, como muchos han señalado, «antihistórica»

Ciertamente creía que la antropología y la historia eran cosas muy diferentes, y, como queda claro en su debate con Sartre, se resistía a dar prioridad al conocimiento histórico. Pero Lévi-Strauss consideraba que los estudios diacrónicos podían servir de ayuda al análisis estructural, cuyo método no atendía tanto a la «dinámica» como a las «transformaciones» (1973: 18) y aplaude los textos de Evans-Pritchard que mostraban la influencia recíproca de la historia y la estructura (pág. 239). Algunas dimensiones de la vida social requieren un análisis diacrónico, e incluso los estudios sincrónicos necesitan constantemente recurrir a la historia. Mostrando las instituciones en el proceso de transformación, escribe, la historia hace posible abstraer los patrones estructurales (1963: 22).

Lévi-Strauss decía de sus estudios que eran un intento de reintegrar el conocimiento antropológico dentro de la tradición marxista, y siempre reivindicó para su obra la inspiración realista y determinista del marxismo (1969: 27). Sin embargo su principal centro de interés nunca fue la praxis humana como tal, sino el orden «intelectual» de los mitos y de las representaciones culturales (1963: 313). Para Lévi-Strauss, la mente humana hace de mediadora entre estos órdenes y las infraestructuras económicas, los órdenes «vividos». Así pues, la antropología de Lévi-Strauss es más una filosofía del conocimiento que una sociología comparativa. Mientras que Hegel, Marx, Weber, Freud y Evans-Pritchard son exponentes de una tensión nada fácil entre las dimensiones científicas y humanísticas del pensamiento social, Lévi-Strauss, siguiendo a Durkheim, se orienta tomando como referencia las aspiraciones y métodos de las ciencias naturales. En gran medida, Lévi-Strauss permanece fiel al legado de la Ilustración.

Modos de pensamiento

En la década que siguió a la publicación de *El pensamiento salvaje* en 1966, y bajo las influencias combinadas de Evans-Pritchard y Lévi-Strauss, surgió dentro de la antropología un interés renovado por el pensamiento religioso, interés que adoptó dos formas. Una era un interés por las clasificaciones simbólicas; la otra era un debate sobre la naturaleza del pensamiento religioso. En cierto sentido, representan las dimensiones hermenéuticas y comparativas de la obra de Evans-Pritchard. Ambos intereses alcanzaron su máxima expresión en dos importantes simposios.

La colección de artículos sobre clasificaciones simbólicas dualistas, compilada por Rodney Needham (1973), es de orientación estructuralista, aunque cada artículo estudia un contexto etnográfico específico. Consideraremos aquí dos ejemplos. El primero es un influyente artículo escrito por un discípulo de Durkheim, Robert Hertz. Titulado «La preeminencia de la mano derecha: un estudio de la polaridad religiosa», fue originalmente publicado en 1909 y constituye el artículo principal de esta compilación.

Todas las jerarquías sociales, señalaba Hertz, reivindican su eternidad y aseguran que están fundados según la naturaleza de las cosas. Los hombres que se enfrentan a las reivindicaciones feministas alegan que las mujeres son inferiores por naturaleza. La mano derecha es el símbolo y el modelo de todas las aristocracias. Hertz se pregunta si su preeminencia se debe a factores biológicos. La respuesta es «no». A pesar de lo mucho que se parecen las dos manos, se les asignan valores diferentes casi universalmente. Esas ideas, sugiere Hertz, tienen su génesis en las creencias y emociones religiosas y, por tanto, sólo se las puede entender mediante el análisis comparativo de las instituciones sociales.

La oposición fundamental que domina el universo espiritual de las comunidades ágrafas, escribe Hertz, es la que hay entre lo sagrado y lo profano. Los dualismos dominan de tal forma la organización social que las dos mitades que constituyen una tribu están opuestas recíprocamente en sagrada y profana —cada persona considera sagrada la mitad a la que pertenece—. De acuerdo con Hertz, con la evolución de los sistemas sociales, este dualismo reversible se sustituye por una estructura jerárquica compuesta de clases o castas, y a los que ocupan altos rangos se les considera sagrados y superiores. Pero el principio permanece idéntico: «la polaridad social todavía es un reflejo y una consecuencia de la polaridad religiosa» (pág. 8).

La influencia de Durkheim aquí es patente, aunque parece que Hertz da prioridad a las categorías religiosas. Hertz considera que este dualismo se refleja en otras oposiciones simbólicas: luz y oscuridad, cielo y tierra, alto y bajo, y que la categorización sexual se extiende con frecuencia a todos los seres del universo, incluso a los objetos inanimados. Cita el caso de los maoríes y su división entre *tama tane*, «el lado de los hombres», que designa toda una serie de aspectos diversos —la virilidad masculina, la descendencia patrilineal, la fuerza creativa, la magia negativa— y *tama wahine*, «el lado femenino», que cubre todos los aspectos contrarios a lo anterior.

Estas diferenciaciones cósmicas, señala, se basan en antítesis religiosas primarias que marcan «todo el pensamiento» de los pueblos ágrafos. El cuerpo humano es simplemente un microcosmos, un reflejo de esta «ley de polaridad que gobierna todo». Los diferentes valores simbólicos asociados a las manos derecha e izquierda, comunes a la mayoría de las sociedades y que se reflejan en la mayoría de las lenguas indoeuropeas (la derecha expresa la idea de fuerza, actividad, rectitud, integridad moral, y buena suerte, y la izquierda designa ideas opuestas) son, por consiguiente, procedentes de la oposición fundamental entre lo sagrado y lo profano. Hertz no explora el significado y el origen de esta polaridad que domina la vida religiosa. Pero recupera las ideas básicas que forman la base de la sociología del conocimiento de Durkheim, o sea, que los dualismos simbólicos están más relacionados con la estructura del pensamiento social y no son ni innatos ni derivados de la experiencia individual.

Un segundo ejemplo es el ensayo de Rodney Needham. Influido por Evans-Pritchard, su obra se ha centrado fundamentalmente en subrayar los principios intelectuales básicos a través de los que se ordenan los valores e ideas de la sociedad. Su estructuralismo es, pues, más empirista y sociológico que el de Lévi-Strauss; es significativo que en la breve introducción a su *Symbolic Classification* (1979) no haga ninguna referencia al pensador francés.

Uno de los primeros ensayos de Needham (1961) estudiaba un enigma etnográfico: ¿por qué se consideraba que la mano izquierda del mugwe, un líder religioso del pueblo meru de Kenia, tenía poder ritual? En un estudio sobre este profeta, B. Bernardi (1959) había escrito que su mano izquierda, que permanecía todo el tiempo tapada, se consideraba sagrada, era una fuente de poder espiritual. Tales observaciones eran contrarias a la noción de Hertz sobre la preeminencia universal de la mano derecha. En un examen del material etnográfico de los meru, Needham detectaba un simbolismo clasificatorio dualista. Las diferentes subtribus, por ejemplo, estaban divididas en dos divisiones asociadas cada una al norte y el sur, el sistema de edades también obedecía a una organización dicotómica. De hecho, buena parte de la vida social y del pensamiento meru era coherente con una clasificación simbólica en la que todos los pares binarios estaban analógicamente relacionados entre sí por el principio de dualismo complementario.

El esquema meru aparece de la siguiente manera:

Derecha	Izquierda
Este	Oeste
Norte	Sur
Clanes blancos	Clanes negros
Día	Noche
Viejos	Jóvenes
Luz	Oscuridad
Poder político	Autoridad ritual
Agricultura	Recolección de miel
Masculino	Femenino

Needham realiza tres puntualizaciones: este ordenamiento sistemático de la experiencia se basa en la analogía; los términos son complementarios, como en la clasificación del yin-yang; el contexto es importante. Por ejemplo, el mugwe, el experto ritual, era superior a los más viejos en un contexto ritual, pero en la vida normal no lo era. Así, Needham sugiere que la razón por la que la mano izquierda del mugwe se consideraba sagrada estaba en relación con el ordenamiento simbólico y era coherente con todo el esquema de relaciones entre los términos particulares. En los meru hay también un ejemplo interesante de soberanía dual; la distinción entre los viejos y los mugwe refleja una división complementaria, ampliamente extendida en diferentes Estados orientales, entre el poder secular y la autoridad religiosa, entre las funciones del rey y las de los sacerdotes.

En la conclusión de este ensayo, Needham defiende la validez y conveniencia de este tipo de análisis estructural y señala que la práctica universalidad de este tipo de simbolismo dualista indica las «inclinaciones naturales de la mente humana» (1973: 123). Es consciente, no obstante, de que las clasificaciones simbólicas no se ajustan en todas partes a un esquema dualista; en otras sociedades son evidentes las clasificaciones simbólicas más complejas, y el «alcance» de las estructuras simbólicas puede variar mucho.

El artículo de Needham sobre el simbolismo nyoro (1967) repite el modelo de análisis usado en el estudio del profeta Mugwe, planteando la cuestión de por qué el adivinador nyoro usa su mano izquierda para tirar las conchas (dada la supuesta preeminencia de la mano derecha y el hecho de que los nyoro «detestan» a los zurdos) y responde recurriendo al sistema de clasificación dualista de los nyoro, que es similar al de los meru.

Derecha	Izquierda
Hombre	Mujer
Cielo	Tierra
Blanco	Negro
Pureza	Impureza
Clasificado	Anómalo
Vida	Muerte
Seguridad	Peligro
Duro	Blando

También destaca la diarquía secular-mística, o gobierno complementario, que es evidente en el sistema político nyoro, así como la importancia de las inversiones rituales.

Varios autores han citado este tipo de análisis de Needham. Verdaderamente, Needham en la introducción a la compilación de ensayos *Right and Left* se dedicó ampliamente a contestar las críticas de John Beattie contra su ensayo sobre los nyoro. Este etnógrafo había puesto en duda que «todos los términos listados en la columna encabezada bajo la palabra "derecha"... tuvieran atributos positivos y favorables» para el pueblo nyoro (1968: 435). Para Beattie el dualismo simbólico nyoro no formaba una totalidad o cuerpo sistemático de ideas, sino que estaba relacionado con un cuerpo mucho más pequeño de representaciones colectivas nyoro. La respuesta de Needhman era que el esquema de las «dos columnas» era simplemente mnemotécnico, y, debido a que estaba basado en la analogía, no implicaba que todos los términos de cada columna estuviesen necesariamente relacionados entre sí. Además, Needhman recalcaba que el contexto era de suma importancia para averiguar la posición estructural de los valores contrastantes.

La pregunta es: ¿qué grado de coherencia debe haber tanto en las oposiciones estructurales como en los vínculos análogos para que este simbolismo merezca el nombre de clasificación? En sus análisis de los meru y los nyoro, Needham señalaba que en el esquema dualista había una coherencia tal que formaba un orden simbólico. Beidelman (1973) también consideraba que el simbolismo formaba un «todo consistente», mientras que un autor que sigue de cerca este tipo de análisis va incluso más lejos y señala (con respecto al simbolismo tetum) que las «díadas contenidas en la matriz formaban una unidad simbólica coherente» que ordenaba todos los aspectos de la experiencia cultural dentro de una «totalidad significativa» (Hicks 1976: 108).

Jack Goody ofrece algunas críticas adicionales y convincentes del modo estructural de Needham.

1. La perspectiva contextual defendida por Needham presenta una lista de símbolos en un formato estático y simplista que oscurece la naturaleza ambivalente y polisémica de muchos símbolos, tal como Turner, por ejemplo, había mostrado.

2. Más que proporcionar una «clave» para la comprensión de las culturas ágrafas, este tipo de análisis confunde con demasiada frecuencia las categorías populares y las occidentales.

3. Las clasificaciones simbólicas no son un código cultural básico, porque el esquema se deriva de especialistas rituales y solamente se hace evidente en los contextos rituales.

4. El tipo de pensamiento dualista que estos esquemas ejemplifican no es tan característico de las sociedades ágrafas como de las comunidades con escritura, particularmente de sociedades que están en una fase inicial de escritura. Por tanto, el simbolismo dualista puede ser, señala Goody, el producto de nuestras clasificaciones y no de sus pensamientos (1977: 65).

La última crítica puede ser discutible, pero no hay duda que Goody está en lo cierto cuando afirma que hay una estrecha relación entre la elaboración del simbolismo clasificatorio y la invención de la escritura. Como ésta suele estar relacionada con el desarrollo de Estados teocráticos, ese simbolismo, producto de escribanos especializados, tuvo indudablemente una función ideológica. Goody nota, no obstante, la similitud existente entre el simbolismo clasificatorio de los zuni y los dogon, y el que aparece en *Herbal* de Culpeper, una coincidencia que también notaba Lévi-Strauss. Pero Lévi-Strauss se apresuraba a señalar que, aunque estamos dispuestos a atribuir una filosofía natural a la herboristería astrológica, hay cierta resistencia a aceptar el conocimiento teórico de las culturas ágrafas. Douglas, Lévi-Strauss y Hertz —todos ellos sociólogos durkheimianos— adoptaron la visión extrema que implicaba que todas las sociedades ágrafas poseían clasificaciones simbólicas complejas que «unificaban» la experiencia. Parece que los textos de Goody sugieren el extremo opuesto: niegan que las comunidades ágrafas tengan sistemas simbólicos integrados, o, mejor dicho, que el simbolismo clasificatorio recopilado por antropólogos tuviera la elaboración literaria que le atribuían; se trataba más bien de una consecuencia de la propia búsqueda de orden por parte del etnógrafo. La verdad probablemente está en un punto intermedio entre los dos extremos.

Naturalmente, se han observado simbolismos clasificatorios complejos en muchas sociedades tribales. En un capítulo anterior estudiábamos el simbolismo triádico del sistema ndembu y zuni de clasificación ritual. Verdaderamente, muchas de las culturas examinadas en el texto de Needham tienen un simbolismo más complejo que el referido modelo dualista. Tanto los gogo de Tanzania (Rigby 1966) como los indios mapuches de Chile (Faron 1962), por ejemplo, tienen un modelo clasificatorio simbólico basado en seis direcciones, que es idéntico, en estructura al menos, al de los indios zuni. Tal como indicaba Douglas, diferentes culturas pueden emplear diferentes aspectos de su experiencia para desarrollar un código simbólico: el color entre los ndembu, el espacio entre los zuni (1975: 125).

Podríamos mencionar también, cómo no, la clasificación simbólica mejor estudiada de todas, la astrología, presente en la historia de todas las antiguas civilizaciones con escritura. El término *zodiaco* proviene en realidad de la antigua palabra griega *zodiakos*, que significa «tener que ver con animales», lo que sugiere un origen totémico. La medicina griega también estaba basada en un sistema clasificatorio simbólico organizado en torno a las cuatro estaciones y a cuatro humores del cuerpo (Seznec 1953: 46-49). Needham no tiene en cuenta los anteriores puntos; concibe el trabajo de la antropología como el descubrimiento de los criterios indígenas a través de los cuales se definen y clasifican las cosas en una determinada sociedad (1979: 15). (Para otros estudios interesantes sobre clasificaciones simbólicas, véase Griaule 1965 y Granet 1973.)

Volvamos ahora al debate sobre la naturaleza del denominado pensamiento primitivo, o sea, religioso.

En la introducción al simposio *Modes of Thought* (1973), Horton y Finnegan señalan que en el clásico estudio de Evans-Pritchard sobre los azande se pone a prueba la vieja teoría de Lévy-Bruhl, y esto a pesar de que, como ya señalábamos, ni siquiera es mencionado en el texto. Evans-Pritchard explicita su intención de evitar entrar en el debate teórico sobre la explicación sociológica de las nociones místicas y rituales; su interpretación irá emergiendo en el curso de la descripción (pág. 5). Sin embargo, como Horton y Finnegan advierten, muchas características del libro reflejan el estímulo de la obra de Lévy-Bruhl: la insistencia en que las creencias están determinadas por la cultura de los que creen, y que la gente de otras culturas no piensa ni más ni menos racionalmente que nosotros, sino que simplemente viven sus vidas a la luz de

diferentes premisas teóricas. Parece también que Evans-Pritchard acepta el contraste que Lévy-Bruhl establece entre creencias empíricas (en las que, como Malinowski, agrupa el sentido común y la ciencia) y místicas. A diferencia de Lévy-Bruhl, sin embargo, arguye que los azande pasan la mayor parte de su tiempo en el campo del sentido común, adoptando comportamientos místicos sólo en épocas de crisis y desgracias.

Muchos de los que han escrito recientemente sobre la relación entre la ciencia y el pensamiento religioso han intentado exorcizar el fantasma de Lévy-Bruhl y, por mucho que difieran entre sí, frecuentemente toman a Evans-Pritchard como su principal punto de referencia. Si dejamos de lado la propia teoría de la «mentalidad primitiva» de Lévy-Bruhl y las teorías que mantienen que el pensamiento religioso (especialmente el de las sociedades tribales) es ininteligible para los europeos, podemos, creo, delinear tres aproximaciones diferentes a la cuestión de la racionalidad del pensamiento religioso. Éstas son la *contextual*, la *simbolista* y la *intelectualista*.

La primera perspectiva, la contextual, ha sido defendida por varios autores y en cierto sentido se remonta al estudio de Evans-Pritchad del material de los azande y los nuer. Esta perspectiva recomienda adoptar una actitud de simpatía y tolerancia hacia las creencias extrañas, no importa cuán extrañas e ilógicas puedan parecer. Cuando define los comportamientos empírico y ritual, Evans-Pritchard sugiere que este último no implica «un nexo objetivo entre el comportamiento ritual y el acontecimiento que supuestamente causará» (1937: 12). Por tanto, tal comportamiento solamente puede hacerse inteligible a partir de que conozcamos las nociones místicas que giran a su alrededor, y por medio de la exploración del contexto y del entorno de las creencias. El ensayo de Martin Hollis titulado «Razón y ritual» (1970) ejemplifica esta perspectiva, pues Hollis cree que no podemos identificar y entender el ritual buscando condiciones de verdad empírica ni recurriendo a la metáfora, sino apelando a «nuestro propio criterio de racionalidad» (pág. 227). Como Evans-Pritchard, señala que aunque las creencias religiosas puedan ser empíricamente inválidas, son racionales, o al menos sólo se entienden y cobran significado si se asumen como tales. Sin embargo, Hollis argumenta contra la visión de Peter Winch, que en *The Idea of a Social Science* (1958), había adoptado una posición relativista extrema al considerar las nociones de realidad y racionalidad como relativas al esquema conceptual de una comunidad particular. Para Hollis, la posición

teórica de Winch, como la del lingüista americano Whorf, era simplemente insostenible, pues sin la existencia de una «cabeza de puente» —supuestos compartidos sobre la percepción y la verdad empíricas— ni siquiera la traducción, sostiene, sería posible. Hollis aboga por una «tolerancia interpretativa», sin por eso dejar de ser consciente de los peligros que supone desembocar en el relativismo (para estudios más recientes sobre este tema, véase Hollis y Lukes 1982).

El filósofo Ludwig Wittgenstein ejerció una gran influencia sobre algunos antropólogos empiristas, particularmente sobre Needham. Una de las clásicas frases de Wittgenstein —«Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo»— forma el eje de la perspectiva de Winch. En uno de sus últimos ensayos (1970), Winch criticaba incluso a Evans-Pritchard por no haber tomado lo suficientemente en serio su propia premisa de que «sólo se puede interpretar los conceptos empleados por los pueblos primitivos en el contexto de su forma de vida». Partiendo de la observación de que para los azande las creencias mágicas son una de las principales bases en que se apoya su vida social, Winch critica a Evans-Pritchard por creer que la concepción científica de la realidad era la correcta y que las creencias mágicas de los azande estaban equivocadas. Esto, parece sugerir Winch, es inadmisible. Por supuesto, Evans-Pritchard vinculaba la ciencia al sentido común —«la ciencia se ha desarrollado a partir del sentido común» (pág. 12)— y no quería decir que los azande carecieran de creencias empíricas; en realidad afirmaba lo contrario, por tanto, la dicotomía que establece Winch entre las concepciones de la realidad de Evans-Pritchard y la de los azande no es tan severa como nos quiere hacer creer. De todas formas, Winch lleva la perspectiva contextual hasta el extremo, señalando que sólo se puede entender las ideas conceptuales tribales en sus propios términos. Ello conlleva la negación de criterios de verdad y validez universales o libres de contexto; según esta perspectiva no podemos formular juicios o evaluaciones respecto al *status* cognitivo de tales creencias.

Contra esta forma de relativismo se han levantado numerosas críticas. Lukes (1973), por ejemplo, señala que entender otra cultura o incluso aprender otra lengua conlleva la existencia de una «realidad» común, y argumenta de forma penetrante a favor de la existencia de criterios de verdad lógicos y universales. El peligro radica, señala, en confundir tales criterios fundamentales con las creencias occidentales y en usar éstas como criterio para clasificar las creencias de otros pueblos. Un antropólogo debería, pues, dice Lukes, ser

crítico con sus propias creencias sin abandonarse por eso a cualquier forma de epistemología relativista. Adoptando esta última no conseguimos ver ninguna disyuntiva entre la ideología o la conciencia social y las realidades sociales, por tanto, seremos incapaces de plantear «preguntas acerca de la manera en que los sistemas de creencia promueven o impiden el cambio social» (pág. 243).

El mismo tipo de críticas han sido formuladas por otro filósofo social, Ernest Gellner, que en una serie de agudos ensayos ha argumentado de un modo coherente contra el tipo de relativismo conceptual expuesto por Winch. Gellner comenzó su carrera académica como filósofo en Oxford, pero después de publicar una crítica devastadora de la filosofía de Wittgenstein (*Words and Things* 1959), fue, por así decirlo, ceremonialmente expulsado de la tribu, pues la revista *Mind* se negó a hacer una reseña de su libro. Así que desembarcó en la antropología social y llevó a cabo un importante trabajo de campo entre los bereberes de Marruecos (1969). Desde entonces se ha dedicado a escribir una enorme cantidad de ensayos y revisiones críticas de tendencias intelectuales contemporáneas, particularmente con respecto a las perspectivas idealistas de Leach y Needham (Gellner 1973). Lo que resulta interesante aquí es el ataque de Gellner contra el relativismo, «la declaración de la tolerancia» y la perspectiva contextual de esta teoría.

Gellner señala cómo lo que la mayoría de la gente considera un problema —que la verdad es diferente al otro lado de los Pirineos— los relativistas lo toman como una solución. Para el relativista, la verdad es aquella en la que se cree localmente, y esto sólo se puede determinar por medio de un examen de las «formas de vida» (una frase tomada del último Wittgenstein) que exhibe un lenguaje o cultura particular. Este supuesto, compartido por Winch, no permite un criterio de verdad universal e independiente. El problema es, como destaca Gellner, que hay numerosas y diversas formas de vida que se superponen, muchas de las cuales son contradictorias o sufren cambios. ¿Cuál de ellas debemos aceptar? Un relativista convencido como Winch considerará que todas son aceptables; la brujería y la ciencia son igualmente válidas. Uno de los puntos débiles que Gellner nota en la teoría de Winch es que éste no nos da permiso para aplicar su relativismo a su propio argumento. No obstante, la principal crítica de Gellner es que el relativismo es una receta intelectual vacía y poco valiosa (1974: 50). Es como una señal equivocada. ¿Qué persona en su sano juicio se guiaría por ella?, se pregunta Gellner. Pero no se debe olvidar que esa filosofía conduce a una valoración extrema de la tolerancia cultural y de las in-

terpretaciones contextuales, contra las cuales Gellner elabora algunas críticas importantes.

Primero, Gellner expresa claros recelos respecto a la «declaración de la tolerancia» garantizada por el relativismo. La tolerancia genuina, escribe, no presume de que todo sea cierto, simplemente expresa que sólo se puede usar los argumentos, y no la fuerza o la presión de ningún tipo, con el fin de persuadir. Distingue entre la tolerancia social y la tolerancia lógica; esta última (relativismo) *implica el abandono de la razón*. Si nada es universalmente verdadero, ¿quién eres tú para oponerte a costumbres o autoridades locales? (pág. 48).

Segundo, la propia noción de interpretación contextual es más problemática que lo que sus proponentes suponen. Gellner indica que la cantidad y la cualidad del contexto, y la forma en que el propio contexto esté determinado, dependen de suposiciones *a priori* sobre el tipo de interpretación que uno desea encontrar. La suposición de que todas las creencias son racionales y lógicas implica que las creencias que parecen contrarias al sentido común en términos de su contexto social o de su lugar en el esquema conceptual son también racionales y lógicas. Gellner dice que eso es ir demasiado lejos. Esta tolerancia lógica de manga ancha, argumenta, puede llevarnos a pensar que no hay sociedades que tengan creencias inconsistentes o absurdas. Examina el análisis de Evans-Pritchard del material de los nuer y los azande, y nota «cómo Evans-Pritchard toma los predicados nuer que, aparentemente, violan el sentido común, y también otros que van contra una teología dualista... y cómo, asegurando que esos predicados son metafóricos y elípticos, los hace cuadrar con el sentido común y una teología aceptable» (1973: 36-37).

El problema con el «exceso de indulgencia de la tolerancia contextual», sostiene Gellner, es que no sólo elude los temas teóricos relacionados con el cambio social y los conflictos entre doctrinas y paradigmas contendientes, sino que también nos impide examinar el papel social que creencias absurdas o inconsistentes cumplen como formas de control social, esto es, como ideologías. La interpretación contextual, concluye Gellner, es valiosa, pero al mismo tiempo proclive a abusos desastrosos» (pág. 44).

Con frecuencia, se relaciona esta aproximación contextual a la racionalidad de las creencias religiosas de las comunidades tribales con lo que se ha denominado perspectiva «intelectualista» del ritual, que tiene sus antecedentes en Tylor y Frazer. Skorupski (1976) nos ofrece un resumen esquemático de cuatro proposicio-

nes. La primera plantea la cuestión de por qué las culturas tradicionales practican acciones mágicas y religiosas. Según Tylor y Frazer, lo hacen porque creen que es el medio para lograr los fines que persiguen. Las acciones son racionales de acuerdo con esas creencias. Segundo, ¿por qué se aceptan esas creencias? Aquí, la respuesta intelectualista es, según Skorupski, que el creyente crece en una cultura donde las creencias religiosas y mágicas son postulados teóricos socialmente legítimos. Otra cuestión es: ¿por qué la gente continúa creyendo en este tipo de creencias cuando, para el antropólogo, son claramente insostenibles? La respuesta a esto, Tylor se ocupó de ello, es que hay doctrinas referentes a determinadas actitudes y a estructuras que actúan como «obstáculos a la falsabilidad» (pág. 5): prácticas defectuosas de rituales, prácticas mágicas que neutralizan los objetivos de otras prácticas mágicas, etc. Hasta aquí, la perspectiva de Evans-Pritchard es coherente con la de Tylor, pero el intelectualista plantea otra pregunta: ¿cómo se originaron esas creencias? Y la respuesta es que surgieron a partir de la necesidad de entender y controlar el medio natural. Ven a la religión primitiva como racional e intelectual, como una cruda filosofía natural, incluso aunque les parezca falsa o errónea. Como decía Frazer: «Sus errores no son extravagancias intencionales o el entusiasmo de la insania, sino simples hipótesis... cuya inadecuación muestra la experiencia cotidiana» (1976: 348).

Un autor que sigue fielmente a Frazer y combina una perspectiva intelectualista con otra que propone una lógica situacional (contextual) es I. C. Jarvie. En un ensayo sobre los cultos cargo (1964) Jarvie argumenta que las creencias religiosas son esencialmente racionales, ya que ofrecen explicaciones teóricas de los acontecimientos del mundo. Esta idea, tal como el mismo Jarvie reconoce, está en consonancia con la «tradición frazeriana». Jarvie también arguye (principalmente contra la afirmación de Lucy Mair de que los cultos cargo no eran racionales) que, dentro de su estructura de referencia, los miembros de los cultos cargo actuaban racionalmente, y que sus rituales estaban orientados hacia fines (pág. 131). En un ensayo posterior sobre la racionalidad de la magia escrito en colaboración con el filósofo Joseph Agassi (1967), Jarvie desarrolla estas ideas en profundidad. Este ensayo está específicamente dirigido contra la perspectiva simbolista del ritual defendida por Beattie (que presentaré después), y que se apoya en la diferenciación entre dos formas de racionalidad, la acción racional —comportamiento dirigido hacia fines— y la racionalidad en términos de creencias racionales. Jarvie y Agassi oscilan ambigua-

mente entre la equiparación de la racionalidad con la ciencia, y la asunción de que la magia, como la ciencia, también es racional. Desaprueban a Beattie por su concepción estrecha al señalar que la ciencia es el distintivo de la racionalidad, y por no admitir que el pensamiento racional puede conducir a errores. Jarvie y Agassi rechazan la idea de Frazer según la cual la acción ritual está equivocada (pues esto implicaría una evaluación peyorativa de los pueblos ágrafos), resaltan que todas las culturas tienen conocimientos técnicos, y afirman que Beattie es etnocéntrico y que mantiene una ingenua visión empirista de la ciencia. Enzarzado como está en esta polémica, su ensayo carece de la suficiente claridad, pero de todas formas supone una buena ilustración de la proximidad intelectualista a la religión.

En capítulos anteriores discutíamos la perspectiva simbolista de la religión —autores como Leach, Turner y Douglas son algunos de sus exponentes— que representa una interpretación particular de la obra de Durkheim. Esta perspectiva no suele entrar en discusiones sobre la aparente irracionalidad de las creencias mágicas y religiosas, pues arguye que estas creencias han de ser interpretadas como simbólicas. Douglas consideraba que el interés de Frazer en la eficacia de los rituales le llevaba a un «callejón sin salida» intelectual (1966: 30), que solamente conducía a una consideración de los pueblos ágrafos como pueriles e irracionales, y, en efecto, apuntaba Douglas, así era como Frazer los veía. Leach, por otra parte, consideraba un «sinsentido escolástico» todas las discusiones teóricas sobre el contenido y la racionalidad de las creencias religiosas (1954: 13). Para él, como ya hemos visto, «había que entender la creencia y la acción ritual como predicados simbólicos sobre el orden social» (pág. 14). Pero como nota Skorupski (1976: 21), quienes consideraban irracionales las creencias religiosas no eran Tylor y Frazer, sino el propio Leach. Y lo mismo puede decirse de las críticas de Douglas a Frazer: para Frazer las creencias mágicas eran racionales; el problema no estaba en el razonamiento, eran las premisas las que conducían a conclusiones erróneas. Aunque tanto Frazer como Lévy-Bruhl habían expresado actitudes de desprecio hacia los pueblos ágrafos, hay que destacar que ellos defendían orientaciones teóricas muy diferentes. Para Frazer había una similitud entre los procedimientos intelectuales de la ciencia y de la magia, mientras que Lévy-Bruhl postulaba una distancia intelectual entre ambas, pues la ciencia era racional y lógica y las creencias mágico-religiosas no eran lógicas. Los simbolistas creían, como Lévy-Bruhl, que las creencias religiosas no eran lógicas. Tal-

cott Parsons expresaba este punto de vista cuando decía que las «acciones rituales no son... simplemente irracionales, o pseudorracionales, basadas en un conocimiento precientífico erróneo, sino que son de un carácter diferente, y como tales no se las puede medir con patrones de racionalidad» (1968: 431). De la misma manera, Firth sostenía que las creencias religiosas pertenecen al «mismo orden de realidad imaginativa que las artes, compartiendo el mismo tipo de suposiciones no empíricas» (1964: 238).

Aunque compartido por muchos autores, el modo de interpretación simbólico de la religión ha sido generalmente asociado a John Beattie, cuyo ensayo sobre ritual y cambio social (1966) constituyó un ejemplo refinado y explícito de lo que implicaba este tipo de teoría. Era también una respuesta a lo que consideraba un movimiento de «vuelta a Frazer» en la antropología social. Beattie se refería sobre todo a tres autores que, a su juicio, eran ejemplos de esta perspectiva.

El primero era Jack Goody, que definía el ritual como un comportamiento en el que «la relación entre los medios y los fines no es intrínseca, ni racional ni irracional» (1961: 142). Aunque Beattie no refuta esto directamente, considera que definir el ritual en términos de ininteligibilidad no lleva a ninguna parte. El segundo era Robin Horton, que había argüido en un ensayo (1964) que los conceptos religiosos de los kalabari conllevan un «interés pasional por la explicación» y eran comparables a teorías científicas. Finalmente, estaba I. C. Jarvie, cuyo análisis de los cultos cargo de Melanesia, referido anteriormente, indicaba que la respuesta ritual al cambio social era el resultado de un «entusiasmo puramente intelectual» (1964: 166).

Beattie pensaba que estos tres autores estaban equivocados y que se podría entender el ritual más fructíferamente como un comportamiento esencialmente expresivo. En su opinión hay una «diferencia fundamental» entre los procedimientos científicos y prácticos, por un lado, y los procedimientos rituales, por otro; este último es más parecido al arte o al drama, es un tipo de lenguaje. Así, los rituales cargo no son actividades explicativas o intelectuales sino «recursos, en tiempos de presión, al consuelo que ofrece el ritual y el drama, en última instancia, al consuelo de la fantasía». Beattie aprueba la aseveración de Malinowski según la cual la magia es un «arte serio, prosaico e incluso tosco, practicado por razones puramente prácticas» y defiende la validez de la dicotomía sagrado-profano de Durkheim.

En un ensayo posterior en el que responde a las críticas de Jar-

vie y Agassi, Beattie se ratifica en sus ideas y ofrece unos lúcidos comentarios sobre la perspectiva simbolista, notando la similitud que hay entre sus ideas y las de Firth y Leach. Se propone una vez más la diferenciación entre los procedimientos «prácticos» y basados en la experiencia, «que se han de entender en relación a los fines buscados y a las técnicas empleadas por el actor», y los actos rituales, que sólo se pueden entender a través de la comprensión de sus significados como predicados simbólicos. Siguiendo a Leach, señala que esta diferenciación se refiere a aspectos de la acción social más que a actos específicos, pero insiste en que la distinción es importante analíticamente.

Así, para Beattie,

> Un estudioso sensible de los mitos, la magia y la religión... debería saber que su objeto de estudio no son proposiciones científicas basadas en la experiencia y en la creencia en la uniformidad de la naturaleza; si así fuera no podrían ser adecuadamente entendidas. Los predicados simbólicos han de ser entendidos por medio de una investigación cuidadosa de los diferentes planos y variantes que los significados tienen para quien los enuncia, averiguando, a través del estudio comparativo y contextual, los principios de asociación a través de los cuales se articulan, e investigando los tipos de clasificación simbólica que implican (1966: 72).

Beattie admite que las personas que a través del ritual persiguen determinados fines se comportan racionalmente, y se siente perplejo del énfasis que Jarvie y Agassi ponen en esto. «Ningún antropólogo actual», escribe, «negaría una cosa tan obvia» (1970: 246). Pero hacer de esto una explicación, señala Beattie, contribuye poco a nuestra comprensión del comportamiento mágico. Se siente incluso más sorprendido por las críticas de esos autores al pensamiento científico, y mantiene resueltamente que las creencias mágicas no son racionales, reservando la noción de racionalidad para los procedimientos científicos, es decir, la formulación de hipótesis (no importa a qué nivel de abstracción o complejidad) y su contrastación con la experiencia. Este tipo de proceder intelectual, evidente en la ciencia, pero también en la construcción de, por ejemplo, una cabaña, difiere fundamentalmente, arguye Beattie, del simbolismo, ya sea en el contexto de la magia, de la religión o del arte.

Con respecto a la racionalidad de las creencias mágico-religiosas, Beattie sugiere que son irracionales en el sentido de que no son del mismo orden que las hipótesis verificables y empíricamente

fundamentadas de la ciencia o del sentido común, pero no por ello son irracionales si por esto entendemos que carecen de una racionalidad u organización coherente (pág. 257). Hay, por tanto, dos tipos de «verdad», el de la experiencia práctica y el de la religión, el mito y la poesía (simbolismo). Así, Beattie sugiere que si con los términos «místico» y «prelógico» nos referimos a procedimientos simbólicos, entonces la perspectiva «simbolista» fue anticipada por los textos de Lévy-Bruhl (pág. 259). Significativamente, esta dicotomía no es un criterio para identificar diferentes tipos de culturas, sino que designa aspectos de cualquier sociedad.

La obra de Robin Horton se ha dirigido en gran parte contra el anterior tipo de perspectiva teórica. En una serie de ensayos ha abogado consistentemente por una orientación intelectualista del estudio de la religión. Su ensayo clásico «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental» (1967) recoge sus ideas básicas.

La tesis fundamental de Horton es que el pensamiento africano tradicional es una actividad teórica que presenta ciertas afinidades con la ciencia. Enumera las similitudes que él cree más importantes.

Primero, la explicación teórica consiste básicamente en una búsqueda de la unidad que subyace a la diversidad, y de las regularidades ordenadas que permanecen tras el desorden y la aparente complejidad del mundo. Adoptando una perspectiva que no es específicamente empirista, pero que admite la realidad empírica del sentido común y de las entidades teóricas, él arguye que las cosmologías religiosas africanas forman un esquema subyacente que interpreta la diversidad de la experiencia cotidiana a partir de un número limitado de entidades. Nota que los tres tipos de espíritus kalabari —ancestros, héroes y espíritus del agua— son para ellos agentes causales relacionados con muchos aspectos de su vida. Esos espíritus, sugiere, equivalen a conceptos científicos (como átomos y moléculas, por ejemplo) pues introducen orden conceptual. Visto de esta manera, los enigmas planteados por Lévy-Bruhl, como la cuestión de cómo una persona podía ver literalmente un espíritu en una piedra, llegan a tener sentido.

Segundo, y éste es un punto importante, la teoría sitúa el mundo de los objetos en un contexto causal más amplio que el ofrecido por el sentido común. Horton nota que por toda África está ampliamente extendida la idea de que existen agentes espirituales que causan aflicción a los humanos y que invariablemente la adivinación hace referencia a acontecimientos del mundo visible y tangible. Así, se postula un vínculo causal entre las relaciones sociales de alguna manera turbadas y la enfermedad o los infortunios, y

esto, cree Horton, presenta afinidades con las teorías científicas, que también relacionan eventos en el mundo fenoménico. Puede verse, entonces, cómo Horton, a diferencia de los simbolistas, vincula la religión con la ciencia y ve a ambas como actividades teóricas muy diferentes del sentido común. Cree equivocado considerar la religión como «no empírica», a pesar de que el nexo que ella crea entre los disturbios sociales y las aflicciones individuales se expresa en un idioma personal. Efectivamente, sugiere que la ciencia médica podría probar algunas de estas relaciones postuladas por la religión, y advierte ciertas similitudes interesantes entre los conceptos de la teoría psicoanalítica y las teorías del alma en África occidental.

Tercero, Horton señala que el sentido común y la teoría tienen roles complementarios en la vida cotidiana. Durante la mayor parte del tiempo, las personas de todas las culturas «viven» en el mundo cotidiano del sentido común, y solamente en ciertas circunstancias hay necesidad de «saltar» del sentido común al pensamiento teórico (místico). Entre los kalabari, por ejemplo, el tratamiento de la enfermedad con hierbas tiene lugar en el ámbito del sentido común; sólo cuando la enfermedad se resiste al tratamiento normal se recurre a explicaciones basadas en causas espirituales.

Horton comenta otros puntos interesantes en relación con la naturaleza de esta teoría; así, dice que el tipo de teoría varía según el contexto y que se emplean con frecuencia analogías extraídas de la experiencia y de los fenómenos familiares.

Al tratar los sistemas religiosos tradicionales africanos como modelos teóricos próximos a los de la ciencia, Horton trataba de destacar las continuidades entre la religión y la ciencia y cuestionar la conveniencia de algunas dicotomías habituales —racional *versus* místico, empírico *versus* no empírico, por ejemplo—. Pero con esto no quería decir que el pensamiento tradicional fuese una especie de ciencia, de hecho subraya algunas diferencias cruciales entre los dos modos de pensamiento. Éstas se centran en dos temas.

Primero, Horton sugiere que, a diferencia de la ciencia, las culturas tradicionales no han desarrollado conciencia de las alternativas existentes frente al cuerpo establecido de principios teóricos. Estos principios son sagrados y constituyen un sistema de pensamiento «cerrado». Cita el estudio de Evans-Pritchard sobre los azande para ilustrar esta ausencia de alternativas.

Segundo, y como consecuencia de lo anterior, cualquier desafío a las creencias establecidas se ve, según Horton, como una «ame-

naza del caos, del abismo cósmico, que acarrea, por tanto, una intensa inquietud». Existen «elaboraciones secundarias» que protegen los principales supuestos teóricos y tabúes que «reaccionan» frente a los acontecimientos que se resisten a encajar en las líneas de clasificación establecidas. Además, a través de las clasificaciones simbólicas y de los rituales de renovación tiende a encasillarse el paso del tiempo dentro del sistema conceptual; en este plunto Horton se hace eco de las ideas de Eliade y Lévi-Strauss. Horton también es consciente —al citar el estudio de Kuhn (1962)—, de que los científicos frecuentemente se atrincheran en determinadas actitudes hacia los paradigmas establecidos, aunque, como él admite, «la imagen del científico en continua disposición para desechar teorías establecidas contiene una exageración peligrosa, pero también una verdad importante» (1967: 163).

Resumiendo, para Horton el pensamiento tradicional africano está próximo a la ciencia en cuanto actividad teórica con funciones explicativas. Difiere de la ciencia en que sus conceptos teóricos se expresan en un idioma personal (espíritus, brujas) y en que forma un sistema de pensamiento cerrado. Admite, sin embargo, que el método científico es el medio más eficiente para reconocer conexiones causales válidas.

Algunos autores han formulado críticas interesantes a esta tesis, lo que ha originado una extensa discusión sobre formas de pensamiento. Primero, como Beattie y Douglas han señalado, la ciencia se basa en gran medida en la noción de un universo mecánico, mientras que las explicaciones religiosas tienen siempre un componente moral.

Segundo, los agentes espirituales son claramente algo más que una serie de conceptos explicativos, pues son propiciatorios y se considera que tienen voluntad propia. Además, ciertas creencias mágicas tienen *status* de conocimiento empírico, sin mediación teórica alguna; por ejemplo, los nuer creen que el incesto causa la lepra.

Tercero, tal como destaca Beattie en una amablé crítica a Horton, éste equipara el pensamiento tradicional africano con la religión (1970: 259-268). No veo la razón, dice Beattie, por la cual debamos comparar la religión africana y no la occidental con la ciencia, «si las creencias religiosas tienen que compararse con las "científicas", sería más lógico e instructivo compararlas dentro del mismo contexto cultural» (pág. 260).

Finalmente, aunque autores como Tambiah y Barnes han seguido a Horton al destacar la importancia del papel que la analo-

gía juega en la ciencia y en la magia, muchos autores han cuestionado la «abertura» que Horton atribuye a la ciencia, característica que la haría distintiva. Barnes, por ejemplo, citando a Kuhn, se pregunta si el poder explicativo de la ciencia se debe a la abertura del científico, quien frecuentemente se apega tenazmente a la protección de los paradigmas establecidos (1973: 189-191). Esto recuerda a los primeros textos de Polanyi (1958), que argumentaba persuasivamente que el pensamiento científico era comparable con el de los azande no solamente debido a su estructura lógica, sino a sus elaboraciones secundarias y a su tratamiento de las anomalías, es decir, de las experiencias que contradicen una teoría científica particular. Por otro lado, Gellner argumenta que el uso que Horton hace del trabajo de Evans-Pritchard sobre los azande es selectivo, pues hay muchos pasajes en ese estudio que denotan una actitud escéptica y abierta por parte de los azande hacia sus propias creencias (1973: 167).

En un ensayo posterior (1973), Horton hace una comparación interesante entre Lévy-Bruhl y Durkheim. Nota que estos dos autores coincidían en argumentar la determinación social del pensamiento individual y el carácter básicamente religioso del pensamiento ágrafo, pero diferían cuando describían las relaciones entre ciencia y religión. Para Lévy-Bruhl la diferencia era de contraste/inversión y de transición histórica de un movimiento intelectual, la «gran transición», en que la ciencia pasa a ocupar el lugar de la religión. Para Durkheim, por otro lado, señala Horton, hay una continuidad esencial entre estos dos modos de pensamiento; la ciencia se desarrolla a partir del pensamiento religioso, ambas son actividades intelectuales. La historia intelectual de la humanidad refleja una evolución y un incremento de la especialización más que una inversión. Horton continúa discutiendo cómo incluso los autores más críticos con Lévy-Bruhl —por ejemplo, Malinowski y Lévi-Strauss— tendían a alinearse con la escuela del contraste/inversión. Aunque aparentemente Lévi-Strauss se inspira más en Durkheim que en Lévy-Bruhl, consideraba que había dos modelos de pensamiento que eran inconmensurables: el pensamiento salvaje intenta captar el mundo a través del símbolo y la metáfora y no obedece a propósitos prácticos; el pensamiento domesticado (ciencia) persigue objetivos prácticos y su desarrollo se mide por el éxito o el fracaso en el logro de esos objetivos. Horton acusaba a Lévi-Strauss de evitar cualquier discusión sobre la religión, a la que veía como el dominio de la confusión y de la emoción. Así, en lo que respecta a las diferencias entre la ciencia y la re-

ligión, no hay una gran diferencia entre Lévi-Strauss y la tradición simbolista anglosajona más prosaica como Leach y Beattie, pues todos ellos adoptan una interpretación particular de la obra de Durkheim e ignoran su tesis principal, es decir, que la religión es la precursora intelectual de la ciencia. Ello se debe, explica Horton, a que ellos toman como referencia la dicotomía sagrado-profano de Durkheim en vez de sus comentarios sobre la relación entre la religión y la ciencia, en los que Horton se apoya enteramente (véase Durkheim 1915: 236-239). Horton interpreta, correctamente en mi opinión, que las principales ideas de Durkheim sobre religión presentaban una orientación más intelectualista que simbolista y que la mayoría de los antropólogos contemporáneos, a pesar de considerarse discípulos de Durkheim, han ignorado la cuestión principal (en relación al pensamiento tribal) de *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En una reseña de monografías etnográficas recientes sobre religión africana, Horton sugiere que éstas dan la impresión de que los conceptos religiosos tradicionales no son «sustitutos simbólicos del discurso profano ni son expresiones de emociones ni tampoco manifestaciones de una especie de comunión mística del hombre con la naturaleza, sino simples conceptos teóricos expresados en un idioma un tanto extraño» (1973: 278). Esto supone una reafirmación de su teoría. También expone que la historia y la filosofía de la ciencia apoyan sus tesis y las de Durkheim. Textos recientes sobre ciencia habrían resaltado la inadecuación de la idea baconiana de que la ciencia no es nada más que la expansión y sistematización del sentido común y han destacado las continuidades y paralelismos entre la ciencia y el pensamiento religioso tradicional. Los textos de Polanyi, Popper y otros filósofos de la ciencia, asegura Horton, apoyan la principal tesis de Durkheim.

Entonces, ¿por qué los antropólogos y sociólogos contemporáneos, a pesar de invocar la estatura intelectual de Durkheim, han ignorado sus interpretaciones y explicaciones teóricas? Horton cree que se debe a dos tendencias ideológicas.

La primera es la que denomina *romanticismo liberal*. En reacción a la tendencia dominante de la civilización occidental y de la tecnología industrial —la despersonalización de la vida social en nombre de la eficiencia, de la incertidumbre emocional y del reforzamiento de un idioma teórico impersonal—, los intelectuales occidentales han ido de un extremo a otro. Los intelectuales occidentales ya no son los portavoces de un imperialismo agresivo que aplaudía el progreso y la ciencia, y ahora están dominados por la

duda y el pesimismo. El menosprecio etnocéntrico de los pueblos no occidentales, evidente en el siglo XIX, ha dado paso a una idealización de esas culturas, lo que se refleja en movimientos como el surrealismo. Así, gran parte del pensamiento contemporáneo es romántico y ve a las culturas ágrafas como ejemplos de una «herencia perdida». Éstas representan la imagen de una comunidad orgánica en la que el individuo está integrado en el grupo y en la naturaleza. La razón y la ciencia están bajo sospecha y los sentimientos y el simbolismo ganan prioridad como formas de comprender el mundo. En conclusión, escribe Horton, «la búsqueda romántica de un "mundo perdido" ha dado lugar a una imagen de la cultura tradicional que se ha de entender como una reacción frente a las presiones y tensiones de la vida en el Occidente civilizado» (pág. 293). Así, el antropólogo simbólico tiene una tendencia romántica que le lleva a negar que la religión tenga una dimensión teórica e intelectual.

Horton cree que la segunda corriente intelectual que ha tenido un efecto perjudicial en antropología ha sido el positivismo. Frecuentemente se identifica a Durkheim con el positivismo, pero *Las formas elementales de la vida religiosa* tiene, según Horton, un tono claramente antipositivista. Por positivismo Horton entiende una perspectiva filosófica que exalta la ciencia como la única forma capaz de proporcionar los medios para adquirir conocimiento válido sobre el mundo y comporta, además, un método científico específico, es decir, el conocimiento teórico se basa en generalizaciones inductivas a partir de la observación del mundo tangible y visible. Horton mantiene que por causa de la aceptación de esta concepción inadecuada de ciencia los antropólogos se han visto inducidos a error; autores como Evans-Pritchard, Leach y Beattie contemplan la ciencia como una simple extensión del sentido común, interesada únicamente en ver cómo se comportan las cosas observables.

Horton arguye que en los antropólogos contemporáneos han ejercido su influjo dos tendencias intelectuales importantes aunque perversas: la ideología del romanticismo liberal y el positivismo. La primera ideología se basa en el desencanto con la ciencia, la segunda en el entusiasmo excesivo por la ciencia —una paradoja que para Horton es más aparente que real. Para Horton, y yo estoy de acuerdo con él, la actitud correcta consiste en adoptar una concepción de ciencia lo suficientemente amplia como para permitirnos ver las continuidades y similitudes entre la ciencia y el pensamiento mágico-religioso sin necesidad de caer en un denun-

cia de la ciencia y de la racionalidad. Horton y Jarvie destacan que una explicación errónea no pone en entredicho la capacidad intelectual de los que la proponen. A este respecto, las nociones mágicas de los azande y algunas teorías en las que se empecinan distinguidos científicos tienen mucho en común.

En todas estas discusiones subyace una diferenciación implícita entre dos modos de pensamiento. Por un lado, está el pensamiento «mágico» o mitopoiético reflejado en los mitos, el ritual y las clasificaciones simbólicas —un modo de pensamiento erróneamente identificado con las comunidades ágrafas y equivocadamente denominado «primitivo»—. Por otro lado está el pensamiento científico, un paradigma mecanicista comúnmente relacionado —y esto también resulta problemático— con la cultura occidental. Radcliffe-Brown exponía esta diferencia con claridad cuando decía

> en todas las sociedades humanas existen inevitablemente dos concepciones diferentes y hasta cierto punto conflictivas de la naturaleza. Una de ellas, la naturalista, está implícita en cualquier tipo de tecnología, y en nuestra cultura europea del siglo XX se ha hecho explícita y preponderante en nuestro pensamiento. La otra, que podríamos llamar concepción mitológica o espiritualista, está implícita en los mitos y en la religión, y frecuentemente se hace explícita en la filosofía (1952: 130).

El debate fundamental, por lo tanto, no es sobre la legitimidad de este tipo de distinción, sino más bien sobre la naturaleza del pensamiento religioso. Para Horton, la conciencia religiosa es abstracta, teórica y ofrece explicaciones de fenómenos, y es, por consiguiente, próxima a la ciencia. Para Freud, Lévy-Bruhl y los simbolistas se trata de una expresión de las emociones, del inconsciente o del orden sociocultural y, en cierto sentido, como Freud sugería (1938b: 44), es semejante al arte. Creo que en ambas posiciones hay parte de verdad.

El tema «modos de pensamiento» ha continuado interesando a los antropólogos. Basándose en las teorías de Piaget sobre la cognición, Hallpike (1979) ha argumentado la existencia de una evolución en los sistemas de pensamiento y de representación de la realidad; de un pensamiento que está imbricado en el contexto concreto, efectivo y etnocéntrico (animismo) se ha pasado a un pensamiento que es abstracto, especializado, impersonal y objetivo (ciencia). Esto es básicamente una reafirmación del esquema de Lévy-Bruhl, como el propio Hallpike admite en una nota a pie de página (1976: 269), pero este autor coincide con Horton en la visión

cognitiva del pensamiento ágrafo. Para concluir esta sección, examinemos brevemente la controvertida tesis de Hallpike, comenzando con un resumen de la posición de Piaget.

A pesar de que en sus primeros ensayos Piaget afirmaba que el pensamiento adulto en muchas culturas no «iba más allá del plano de las operaciones concretas» (1966: 13) y notaba los «paralelismos» entre la ciencia griega y el animismo infantil, posteriormente se mostró más prudente y ponderado, y procuró no hacer más afirmaciones insustanciales. Pero no cabe duda de que la diferenciación de Piaget entre operaciones intelectuales concretas y formales nos recuerda distinciones similares que otros autores habían establecido para entender el pensamiento humano. Con Freud teníamos la distinción entre, por una parte, los «procesos primarios» (fantasías, sueños, síntomas neuróticos) y sus manifestaciones culturales en la religión, los mitos y el pensamiento simbólico y, por otra, los «procesos secundarios» reflejados en la conciencia, el pensamiento lógico y la ciencia. Con Ernst Cassirer (1944) teníamos la distinción entre ciencia y pensamiento mitopoiético. Como Lévi-Strauss, Cassirer sugería que el pensamiento de los pueblos ágrafos no dividía la vida en diferentes esferas y dominios, pero para Cassirer esta unidad, más que analítica y cognitiva, era sintética y sentimental. Finalmente, con Lévy-Bruhl tenemos la diferenciación entre la ciencia y el pensamiento prelógico. Para estos tres autores, como para Boas y los antropólogos «simbólicos», el pensamiento «simbólico» está asociado a las emociones y no es racional. Para estos autores se trata, por consiguiente, de un ejercicio intelectual que no es causal ni teórico. Freud, Spinoza y Malinowski coincidirían también en asignar a este tipo de pensamiento una función adaptativa para enfrentarse con situaciones de presión, de incertidumbre cognitiva y de miedo (véase Jahoda 1969: 127-137).

La obra de Lévi-Strauss representa una ruptura esencial y una desviación frente a este tipo de interpretación. El pensamiento «analógico» o no domesticado, la «ciencia de lo concreto» se interpreta como un procedimiento que opera «por medio del entendimiento, no de la efectividad» (1966: 268); es lógico, no prelógico.

Piaget nota las afinidades que hay entre su propio concepto de operaciones «concretas», el «pensamiento prelógico» de Lévy-Bruhl y el «pensamiento salvaje» de Lévi-Strauss, pero fiel a su propia teoría del crecimiento insiste en que este pensamiento es prelógico, predecesor de una lógica explícita y científica (1971: 116).

La cuestión que surge inevitablemente es si los pueblos ágrafos

pensaban fundamentalmente en términos de una *lógica concreta*, tal como Freud, Lévy-Bruhl y Vygotsky proponían. La respuesta que ofrece Piaget es ambigua, pero dos puntos destacan con claridad. Señala en primer lugar que los sistemas de parentesco de los pueblos ágrafos indicaban una lógica avanzada que iba más allá de las operaciones concretas. En segundo lugar, insiste en que la distinción radical debe hacerse entre representaciones culturales y el «razonamiento» de los individuos en una sociedad (1971: 116-117).

A pesar de estos avisos y de la resistencia de Piaget a identificar el pensamiento infantil con el de los pueblos ágrafos, Hallpike, como señala Shweder, irrumpe «en donde Piaget ni siquiera se atrevió a pisar» (1982: 354). Hallpike, en efecto, argumenta, en términos parecidos a los de Lévy-Bruhl, que el pensamiento de los pueblos ágrafos es prelógico y que son incapaces de elaborar un pensamiento operacional.

En una incisiva revisión del estudio de Hallpike, Richard Shweder elabora una serie de críticas, pero para los propósitos de nuestro estudio destaca una crítica en especial sobre la que merece la pena detenerse. Al no discernir la diferencia entre representaciones colectivas y la cognición individual, Hallpike emplea las primeras para inferir o «deducir» que los pueblos ágrafos carecen de pensamiento operacional, y después, de manera circular, ve esas representaciones como «reflejos» o «manifestaciones» de sus procesos cognitivos. Cuando explora la naturaleza de sus representaciones colectivas —por ejemplo, el tiempo, el espacio y las clasificaciones— Hallpike se centra casi exclusivamente en las cosmologías religiosas y las clasificaciones rituales, y, aunque en principio desecha la idea de establecer un contraste torpe entre ciencia y pensamiento primitivo (pág. 33), al final es precisamente eso lo que acaba haciendo. Consideremos por ejemplo su estudio sobre las clasificaciones. Hallpike argumenta, correctamente en mi opinión, que las clasificaciones populares tienen un carácter funcional, son prototípicas, y no son conceptualizadas en jerarquías lógicas. Sin embargo, todo su análisis (pág. 169-235) está en su mayor parte dedicado a las clasificaciones simbólicas, e ignora la naturaleza de esas taxonomías empíricas que tanto han interesado a los etnocientíficos.

Sin embargo, compara esas clasificaciones rituales no con las ideas totémicas europeas, sino con taxonomías científicas y nociones de clases lógicas y altamente abstractas. De modo similar a Lévy-Bruhl, pues, califica de simbólico el pensamiento ágrafo y de abstracto y lógico al pensamiento europeo. Hallpike admite, por

supuesto, que los europeos operan en varios planos de pensamiento, pero parece que sugiere que la creatividad y la imaginación envuelven algún tipo de «regresión» a un nivel más elemental de pensamiento (pág. 33) y que las ideas religiosas europeas —siempre que las proponga un teólogo y no un campesino— no se ubican en el plano preoperacional. Al pasar por alto la lógica operacional concreta y práctica de los pueblos ágrafos y el simbolismo inherente a las representaciones colectivas europeas, Hallpike tropieza en la misma piedra que Lévy-Bruhl, abriendo así el mismo flanco que el pensador francés dejó tiempo atrás para las críticas de Boas y Radin (1957: 12).

La religión como cultura

Anteriormente hacíamos referencia a que se había silenciado o subestimado la influencia de Marx y Weber en los estudios antropológicos de la religión. La compilación de artículos de Lessa y Vogt sobre religión comparada (1972) se centra casi exclusivamente en las culturas tribales y no hace prácticamente ninguna mención de esos autores. Durante la última década, sin embargo, en un intento de ir más allá del paradigma estructural-funcionalista, los textos de Weber y Marx se han utilizado cada vez con más profusión dentro de la antropología y la sociología. Estas «nuevas orientaciones» no son en realidad nuevas, sino que descansan en perspectivas que fueron formuladas a finales del siglo XIX. Estas críticas al funcionalismo se han solido mover en dos direcciones contrastantes: por un lado, la orientación que viene de Dilthey y Weber, que aboga por una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, y, por otro, la teoría de Marx. La influencia de Lévi-Strauss ha significado para la última tendencia un refuerzo de la dimensión positivista y estructural del marxismo, con la contrapartida de la pérdida de su dimensión humanista e histórica. Por otro lado, en lo que respecta a la primera tendencia, se ha hecho una lectura de Weber en la que éste aparece más como un sociólogo interpretativo que como precursor de la sociología histórica. Así, en ambas tendencias se ha ignorado, cuando no menospreciado, el énfasis histórico y dialéctico que venía de Hegel y del idealismo alemán. Igualmente importante es el hecho de que la sociología durkheimiana ha permanecido como un referente central para ambas corrientes de pensamiento.

El máximo exponente de la primera tendencia es Clifford Geertz,

que ha sido junto con Berger (1973) uno de los principales exponentes del estudio de la religión desde el punto de vista de la sociología interpretativa. La influencia de Weber es patente en el estudio de Geertz sobre la religión en Java (1960), así como en sus formulaciones más programáticas sobre religión. En primer lugar, consideraremos sus trabajos más teóricos, en los cuales Geertz invoca un estilo de análisis que, bajo la rúbrica de «antropología semántica», ha ganado fama entre muchos antropólogos contemporáneos. Lo primero que podemos decir es que su opción de interpretar la religión como el *locus* del significado hace que la antropología de Geertz presente muchas afinidades con el tipo de perspectiva sugerida por Jung y Eliade.

Es su célebre artículo «La religión como sistema cultural» (1975), Geertz lamentaba que en las últimas décadas no hubiera avances teóricos significativos en los estudios antropológicos de religión, y que los académicos de este campo se las tenían que arreglar básicamente con el mismo capital conceptual de sus ancestros: Durkheim, Weber, Freud y Malinowski. No cabe duda de que esto es cierto; no obstante, los biólogos todavía trabajan con el capital conceptual de Darwin y Mendel y no parece que por eso se sientan molestos, de hecho se suele aceptar la validez de sus avances y «enriquecimientos empíricos». Geertz no propone abandonar las interpretaciones de los cuatro autores mencionados, sino más bien la necesidad de ensanchar la perspectiva y aceptar que la religión es esencialmente un sistema cultural que da sentido a la existencia humana. En estos términos define la religión, cuya función universal es proporcionar dichos significados:

> Una religión es un sistema de símbolos que imprime a los hombres de forma poderosa y duradera un carácter y una motivación a través de la formulación de concepciones referentes a un ordenamiento general de la existencia, concepciones que están revestidas con un aura tal de realidad que las actitudes y motivaciones parecen singularmente verídicas (1975: 90).

Sugiere, por, tanto que los símbolos religiosos forman una «congruencia básica» entre un estilo de vida particular y una metafísica específica, de forma que funcionan como sintetizadores del *ethos* de un pueblo —el estilo estético, el tono y la cualidad de su vida— y su visión del mundo —sus ideas más amplias de orden—. Esas estructuras simbólicas, continúa, tienen intrínsecamente un aspecto doble, pues al mismo tiempo son un modelo *de* la «realidad» y un modelo *para* la «realidad», o, expresado de for-

ma más gráfica, «informan del estado del mundo y lo forman» (pág. 95). Para Geertz, pues, las creencias religiosas funcionaban para proporcionar significado, para ofrecer explicaciones de los acontecimienos y experiencias anómalas (Tylor), para dar apoyo emocional al *sufrimiento humano* (Weber y Malinowski), y para ofrecer una serie de criterios éticos que explicaran la discontinuidad entre la cosas tal como son y las cosas tal como deberían ser. Por lo tanto, relaciona estrechamente el simbolismo religioso con lo que denomina «el problema del significado». Unas referencias breves servirán para hacernos una idea del tono de su argumento:

> Hay como mínimo tres puntos donde el caos —un cúmulo de acontecimientos que carecen, no ya de interpretaciones sino de interpretabilidad— amenaza con desplomarse sobre el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su poder de resistencia y en los límites de su visión moral... La existencia de confusión, miedo y paradojas morales —del Problema del Significado— es uno de los motivos que conduce a los hombres a la creencia en dioses, demonios, espíritus, principios totémicos, o la eficacia espiritual del canibalismo... Los conceptos religiosos no se restringen a un contexto meramente metafísico, proporcionan una estructura de ideas a través de las cuales una amplia serie de experiencias —intelectuales, emocionales, morales— cobra significado (1975: 100-123).

Geertz es consciente de que la elaboración y sistematización de dichas estructuras simbólicas no es uniforme; además de la perspectiva religiosa hay otras perspectivas que la gente usa para construir el mundo, como la del sentido común, la científica, y la estética (1975: 110-112; 1983: 73-120). Mientras que el sentido común es una forma de realismo ingenuo, la ciencia un modo de comprensión basada en observaciones desinteresadas y conceptos formales, y la perspectiva estética pone entre paréntesis el realismo ingenuo y el interés práctico en favor de la contemplación sensorial, la perspectiva religiosa «se mueve más allá de la realidad de la vida cotidiana» para corregir y completar ésta. «En vez de distanciamiento, su lema es "dedicación", en vez de análisis, encuentro.» En el ritual, indica Geertz, el mundo vivido y el mundo imaginado se fusionan a través del protagonismo de las formas simbólicas (1975: 112). En un ensayo anterior había señalado que el elemento esencial de todas las religiones era que demostraban una relación significativa entre los valores de un pueblo y el estado general de su existencia.

Geertz concluye diciendo que el estudio antropológico de la re-

ligión realiza dos tipos de operaciones: primero, un análisis del sistema de significados presente en el simbolismo religioso y, segundo, el análisis de la relación de estos sistemas con un proceso socioestructural y psicológico. Los antropólogos han solido desatender la primera operación. Es obvio que Geertz pensaba que estaba proponiendo una «perspectiva completamente nueva» del análisis de la religión, pero su llamada a una comprensión interpretativa de los fenómenos culturales ya había, por supuesto, sido formulada mucho antes por Dilthey y Weber. Además, esta tradición no era totalmente ajena a la antropología; claros ejemplos de esta perspectiva son el estudio introductorio de Benedict, escrito dentro de la tradición del *Versehen*, y el de Gladys Reichard sobre la religión navajo (1950) (véase Harris 1969; Morris 1984).

Aparte del relativismo cultural que conlleva este tipo de análisis, la definición de Geertz de la religión está abierta a una serie de críticas, evaluadas por Talal Asad en una reseña del ensayo. En primer lugar, cuando Geertz sugiere que los símbolos religiosos inducen a ciertas disposiciones psicológicas —algo similar a la teoría de los sentimientos de Radcliffe-Brown— no sólo asume una relación unívoca entre determinadas creencias y disposiciones psicológicas, sino que ignora «las instituciones sociales y económicas en general, en el marco de las cuales se desarrollan las biografías individuales» (1983: 241).

Segundo, al equiparar los dos niveles de discurso (símbolos que inducen a disposiciones y otros que sitúan esas disposiciones en un andamiaje cósmico), Geertz, señala Asad, asume un punto de vista teológico, ignorando el «proceso discursivo» a través del cual se construyen los significados.

Tercero, al separar la religión de la ciencia, del sentido común y de la estética, Geertz dota a la religión de una perspectiva distintiva y de una función universal única: establecer significados. Pasa por alto la cuestión de si la religión es verdadera, ilógica, ilusoria, o falsa conciencia. En su ensayo sobre ideología, Geertz no considera que la religión sea una forma de ideología. Este punto de vista tal vez contradice su sugerencia según la cual la función social de la ciencia en relación a las ideologías es comprenderlas —qué son, cómo funcionan, cómo surgen— y criticarlas (1975: 232). Ciertamente, ésta no es su visión de la religión.

Cuarto, en su ensayo Geertz nunca dice que la religión se vea afectada por las experiencias del mundo cotidiano, pues siempre parte de la noción de cultura religiosa —una estructura simbólica— que es *sui generis* y en gran medida divorciada del poder y de los

procesos socioeconómicos. En el ensayo de Geertz, dice Asad, hay un «vacío» entre el sistema cultural y la realidad social, lo que hace que no explore las condiciones históricas necesarias para la existencia de determinadas prácticas y discursos religiosos (1983: 252).

Estos comentarios de la consabida definición geertziana de la religión tienen, en mi opinión, cierta validez, pero constituyen una crítica limitada en la que Asad no tiene en cuenta otros estudios de Geertz más sustantivos. Uno se pregunta qué tipo de crítica hubiera formulado Asad a la definición de Marx de la religión que reproducíamos en el capítulo 1. Durante los años cincuenta, Geertz, como muchos de sus contemporáneos —Gluckman, Leach, y Firth, por ejemplo— se mostraba claramente insatisfecho con los efectos estáticos y ahistóricos de la teoría funcionalista, ya fuera en su versión sociológica (Radcliffe-Brown) o sociopsicológica (Malinowski). Sintiendo que la relación entre las expresiones culturales y la organización social no era ni «derivada» ni una simple «imagen reflejada en un espejo», Geertz, en su ensayo «Ritual y cambio social», exploraba la posibilidad de una teoría funcionalista más dinámica. Argumenta que la distinción entre cultura y sistema social, y entre significado y función, obedece a dos formas diferentes de integración. «La cultura», señala, implica una integración «lógico-significativa», mientras que la integración «causal-funcional» es, siguiendo la analogía orgánica, característica del sistema social. La influencia de Talcott Parsons es evidente en esta formulación que contiene una fusión de los modos de análisis de Weber y Durkheim. En un examen de ciertos rituales javaneses, en los que las ceremonias religiosas se vuelven centro de conflicto y debate político, Geertz indica que se debe a una «incongruencia» entre la estructura cultural de significados y el modelo de interacción social (1975b: 169). De su análisis se desprende que no hay integración en el plano cultural o social. Al intentar entender la religión dentro de un contexto sociopolítico específico, Geertz está ofreciendo una perspectiva de análisis de la religión que es ciertamente más dinámica que la que presentan los antropólogos en los que no ha ejercido su influjo la sociología weberiana; Turner y Douglas, por ejemplo. A pesar de concebir su propia perspectiva como hermenéutica cultural, los estudios de Geertz van más allá de una simple interpretación del simbolismo religioso; sus estudios de los sistemas culturales de Java y Bali indican, en efecto, la poderosa influencia de Weber. Como ocurría con Durkheim y Weber, en Geertz también hay una discrepancia entre sus objetivos teóricos, explícitos en varios escritos programáticos, y sus análisis sustantivos.

En *The Religion of Java* (1960) Geertz no se centra en un solo sistema religioso, sino en tres tradiciones o «visiones del mundo» diferentes. El estudio está basado en la investigación de dos años (1952-1954) llevada a cabo en la pequeña ciudad de Modjokuto en el este de Java (ahora Indonesia). Se trataba de un lugar pequeño y destartalado: «La tierra era escasa, los empleos insuficientes, la política inestable, la salud precaria, los precios subían y la vida en general estaba lejos de ser prometedora, era una especie de estancamiento agitado». Sin embargo, en medio de esta escena deprimente, continúa, había una vitalidad intelectual sorprendente. Los campesinos estaban continuamente enfrascados en debates filosóficos, discutiendo sobre doctrinas y prácticas religiosas (1983: 60). *The Religion of Java* ofrece una descripción detallada de estas creencias y prácticas, que Geertz clasifica en tres «tipos culturales» distintos, directamente relacionados con las tres instituciones principales de Java: la aldea, el mercado y la burocracia gubernamental.

El primero, la tradición religiosa abangan, está centrado en la fiesta ritual llamada *slametan* e incluye todo un complejo de *creencias* relacionadas con los espíritus, y una serie de teorías y prácticas relacionadas con la hechicería, la medicina y la magia. El sistema se manifiesta entre los campesinos y los pobres de las ciudades, y consiste en una «integración equilibrada de elementos animistas, hinduistas e islámicos, un sincretismo propio de Java que constituye la verdadera tradición popular de la isla, el sustrato básico de su civilización» (1960: 5).

La segunda subtradición, que Geertz llama santri, está asociada con el mercado y las clases comerciantes, y representa una versión panteísta del islam muy extendida por Java. Además de la ejecución de los rituales básicos del islam —las oraciones, la peregrinación a La Meca, etc.— la tradición santri comprende todo un complejo de instituciones sociales y políticas islámicas. Aunque principalmente asociada con los grupos de comerciantes javaneses, los campesinos ricos también profesan esta religión.

Finalmente, está la tradición prijaji. Este término designaba originalmente a la aristocracia dominante hereditaria, que una vez fue la elite dominante de Java y a la que el gobierno colonial holandés convirtió en un servicio civil asalariado. La tradición religiosa de esta aristocracia no se basaba en elementos animistas ni islámicos, sino en hinduistas, desarrollando un tipo de «agnosticismo del Extremo Oriente», con sus formas artísticas clásicas y su misticismo intuitivo. Esta tradición religiosa está asociada ahora con la elite burocrática.

Al situar el análisis descriptivo de estas tres tradiciones religiosas dentro del contexto sociopolítico e histórico de Java, el estudio de Geertz recuerda a los estudios de Weber sobre India y China, aunque carece del interés de Weber por el racionalismo ético y los factores económicos. La principal conclusión de Geertz es que, aunque la religión pueda expresar valores comunes y tenga una función integradora, también significa un medio a través del cual se manifiestan disputas y conflictos políticos. El conflicto político, escribe, muy intenso en la vida cotidiana de Indonesia, tiende a «ganar expresión en torno a temas manifiestamente religiosos» (pág. 364). Así, como Weber, Geertz asocia tradiciones religiosas específicas con ciertos estratos sociales, aunque no discute en detalle la naturaleza de esta «afinidad», limitándose a señalar que los «comerciantes y los campesinos ricos... suelen verse más o menos "naturalmente" santri, los funcionarios son "normalmente" prijaji y los campesinos más pobres y el proletariado urbano son "típicamente" abangan» (pág. 374).

En su ensayo sobre la religión de Bali, donde realizó trabajo de campo en el periodo 1957-1958, Geertz se centra específicamente en el concepto weberiano de racionalización religiosa, la idea de que determinados cambios sociales radicales provocaron la sistematización, a través de intelectuales religiosos, de las denominadas religiones universales. Esto implica esencialmente un «desencanto» con el mundo, una mayor formalización e integración de los símbolos religiosos y una mayor explicitud de la doctrina ética. Aunque los balineses son, en un sentido amplio, hindúes, Geertz señala que su sistema religioso mostraba poca racionalización. Se trataba de una «acción centrada en lo concreto, profundamente entrelazada con los elementos de la vida cotidiana» y no implicaba demasiada sofisticación religiosa (1975: 175). Sin embargo, la elite tradicional de Bali, señala Geertz, enfrentada a la ideología populista y a las amenazas a su posición que suponen los cambios políticos y económicos en la Indonesia republicana, está en un proceso de racionalización de rituales, creencias y doctrinas de la religión hindú-balinesa mediante el estímulo a la literatura religiosa y a la reorganización de las instituciones religiosas. Geertz nota que, al parecer, lo que pasaba en China en el siglo v a. C. estaba pasando en Bali a mediados del siglo xx. Considera que esta racionalización por parte de la nobleza dominante era en gran medida una forma de mantener su dominio político (pág. 186). En sus análisis empíricos, al menos, Geertz no ve la religión como totalmente divorciada de la política.

En *Islam Observed** (1968), un excelente estudio histórico y comparativo, Geertz analiza los procesos religiosos de Indonesia y Marruecos, donde había investigado en la antigua ciudad amurallada de Sefron en 1964-1966 (véase Geertz 1979). Concibe el estudio como un ejercicio de macrosociología, en el estilo comparativo e histórico de Weber, evitando así, según dice, la «superficialidad intelectual» del relativismo cultural (el tipo de comprensión interpretativa por la que había abogado anteriormente) y la «vil tiranía» del determinismo histórico (con lo que, aparentemente, se refiere al tipo de análisis propuesto por Marx y Engels). Comienza el libro señalando que el propósito de cualquier estudio sistemático de religión no debe ser solamente describir ideas e instituciones, sino determinar en qué grado éstos sostienen o inhiben la fe religiosa y averiguar «qué le pasa a la fe cuando su vehículo sufre alteraciones» (pág. 2). Por lo tanto, su enfoque, más que en la relación entre la religión y la vida social, está en las creencias e instituciones religiosas.

Después de describir la historia y la cultura de dos países y sus «estilos clásicos» de expresión religiosa —morabitismo en Marruecos, con su énfasis en los santos y el sufismo, e iluminacionismo en Indonesia, con su concepto de «teatro» y su tradición prijaji—, Geertz intenta describir y explicar los cambios religiosos que han tenido lugar durante el último siglo. Se muestra insatisfecho con las cuatro principales teorías del cambio social —de indicadores, tipológica, aculturativa mundial, y evolucionista— y señala que no debemos prestar atención a índices, estadios, trayectorias y tendencias, sino a los procesos y mecanismos de transformación social. Para entender por qué los estilos clásicos religiosos en ambos países se ven ahora acorralados por otras corrientes de pensamiento, especialmente el secularismo y el escrituralismo islámico, Geertz señala que se deben tener en cuenta tres procesos relacionados entre sí. El primero es el establecimiento de la dominación occidental, el impacto de la colonización que fue en primer lugar económico, con la implantación de bancos, carreteras, ferrocarriles y una economía de enclave. El segundo fue la cristalización de un Estado-nación activo e integrado, que dio lugar a una sociedad bifurcada. Finalmente, como reacción a la intrusión occidental, se desarrolló una forma literata del islam, escolástica y legalista, poniendo el énfasis en el Corán y en el hajj. Esta tendencia escritural no se dirigía únicamente contra los poderes coloniales, escribe

* Trad. cast.: *Observando el Islam*, Barcelona, Paidós, 1994. [R.]

Geertz, sino también contra las formas «clásicas» de religión, que en Indonesia no sólo eran islámicas. Significativamente, el fundamentalismo islámico no es sólo una ideología religiosa disidente o un credo político rebelde, sino que también conlleva un «determinado modernismo». Según Geertz: «Si volvemos la vista atrás veremos que se trata de un principio establecido en todo cambio cultural: nuestra Reforma también se hizo de esa misma manera» (1968: 69). En última instancia, con la independencia de ambos países las tradiciones clásicas se renovaron y reafirmaron, aunque el escriturismo todavía permanece como una fuerza poderosa. Geertz analiza la personalidad de las dos figuras políticas más importantes de estos países en ese periodo: «Con Sukarno el Estado-teatro volvió a Indonesia; y con Muhammed V el reinado morabítico retornó a Marruecos» (pág. 74).

En la conclusión Geertz propone dos orientaciones contrastantes del estudio de la religión. Una es la semántica o hermenéutica, que sugiere que la religión tiene que ver con significados, funcionando para dar unidad a la experiencia y para superar «el sentimiento de inadecuación de las ideas del sentido común». Cualquier cosa que sea lo que el islam —morabitismo, iluminacionismo o escriturismo— aporta a aquellos que lo adoptan, «lo que es seguro», escribe, «es que contribuye a hacer la vida menos chocante para la razón y menos contraria al sentido común» (pág. 101). Éste es el punto de vista que se expresa en sus ensayos. Llama la atención, sin embargo, sobre el escepticismo que está ampliamente extendido en Indonesia y Marruecos, y estudia la relación entre religión y ciencia moderna en los dos países (págs. 103-106). La otra perspectiva por la que aboga Geertz es comparativa y «científica»; conlleva, según nos dice, la descripción de una amplia variedad de formas en las que se manifiesta la religión: «El descubrimiento de las fuerzas que hacen que existan estas formas, que las alteran o las destruyen; y el examen de sus influencias... sobre el comportamiento de los hombres en la vida cotidiana» (1968: 96).

Dados el énfasis que deposita en la religión como sistema simbólico y su tendencia a ver la religión como un estado inferior —una «fe»— Geertz nunca analizó completamente las fuerzas sociales que producían las creencias y prácticas religiosas. Toda la perspectiva de Geertz permanece fiel a la tradición idealista alemana.

El marxismo estructural

En 1971, cuando era un estudiante de antropología, mi tutor me pidió que preparara un trabajo sobre las alternativas al funcionalismo. El resultado fue un ensayo titulado «Catorce alternativas al estructural-funcionalismo». Además del estructuralismo y del marxismo estructural, el ensayo comprendía toda una plétora de estrategias teóricas que entonces comenzaban a proponerse: la teoría de los juegos y modelos generativos; varias formas de comprensión «simbólica» y hermenéutica; la ecología cultural, el materialismo cultural; el análisis de redes y de transacciones; y la «nueva» etnografía (etnociencia y antropología cognitiva). Menciono esto aquí porque ha habido una notable tendencia en la última década a reducir las discusiones teóricas a, fundamentalmente, tres paradigmas: funcionalismo, estructuralismo y marxismo estructural (Godelier 1977, Augé 1982). Si el estudio tiene una orientación sociológica, se suele añadir otro paradigma clásico: la sociología interpretativa (hermenéutica, fenomenología y etnometodología) (véase Bleicher 1982, Rossi 1983). Aunque estas divisiones no dejan de tener cierta validez y practicidad, tienden a sobrestimar innecesariamente las diferencias entre varias perspectivas —pasando así por alto las continuidades del pensamiento social— y a ignorar la complejidad no sólo de los estilos teóricos específicos, sino de los propios autores individuales. Interpretar a Marx como un determinista económico, a Weber como un sociólogo interpretativo, a Durkheim como un positivista y un funcionalista clásico y a Evans-Pritchard como un simple estudiante de hermenéutica, supone, como ya hemos visto, infravalorar injustamente la complejidad y el valor de sus trabajos. Resulta entonces un tanto disparatado ver los estudios antropológicos recientes como si fueran una especie de progresión dialéctica desde el funcionalismo hasta el marxismo estructural, via Lévi-Strauss. El marxismo estructural es apenas una tendencia reciente dentro de la tradición antropológica que, como notaba en el capítulo 1, representa solamente una interpretación particular de la obra de Marx.

El marxismo estructural está inextricablemente asociado a la obra de Louis Althusser, un filósofo marxista francés que, a comienzos de los años sesenta, escribió una serie de ensayos críticos abogando por una interpretación estructuralista de Marx (1969, 1972). El interés de Althusser es sobre todo epistemológico, ofrece una teoría científica de la historia y de la sociedad basada en la lectura de la obra de madurez de Marx, *El capital*. Althusser proponía

una perspectiva nueva y científica de la historia. Esta nueva teoría conlleva la idea de la «causalidad estructural» y utilizaba conceptos como el de modo de producción, relaciones de producción, formación social e ideología. Las formulaciones de Althusser dieron lugar a un convulsivo debate y a diversos comentarios críticos (véase Callinicos 1976, Clarke y otros 1980, Benton 1984), pero su trabajo fue sólo una parte de una corriente más amplia de pensamiento conocida como estructuralismo. En efecto, en su crítica al empirismo y en su rechazo del énfasis humanístico, subjetivista e historicista del marxismo de Sartre, la filosofía de Althusser presentaba muchas afinidades con la de Lévi-Strauss. A finales de la década la influencia combinada de estos dos autores llevó al resurgimiento del interés por la relación de Marx con la antropología, y un grupo de marxistas franceses —Terray, Rey, Godelier y Meillassoux— comenzaron a explorar la posibilidad de interpretar las sociedades precapitalistas a partir de un paradigma marxista estructural (véase Kahn y Llobera 1981, para un excelente análisis de la antropología marxista francesa). Puesto que sólo uno de estos autores se ha dedicado el tema de la ideología religiosa, podemos, creo yo, centrarnos en los textos de Maurice Godelier.

Aunque no cabe duda de que en Godelier ejercieron su influjo los trabajos de Althusser —Godelier comenzó su «singular itinerario» como filósofo y fue un académico jovencísimo (nació en 1934)— está claro que desde sus primeros trabajos Godelier tenía su propia originalidad y que Althusser simplemente había anticipado sus ideas. No obstante, es interesante el hecho de que Godelier raramente cite a Althusser en sus propios trabajos, a pesar de las estrechas afinidades existentes entre sus teorías. En 1958 Godelier comenzó un programa de investigación con dos cuestiones revoloteando dentro de su cabeza: «¿Existe una lógica oculta en los sistemas económicos que aparecen y desaparecen en el curso de la historia?» y «¿Cuáles son las condiciones epistemológicas para una comprensión racional de estos sistemas?» Para responder a esta pregunta emprendió un movimiento migratorio de la filosofía a la economía, y en 1965 publicó un ensayo sobre antropología económica en el que concluía negando que hubiese «una racionalidad económica exclusiva» (1972: 317). Dentro de este ensayo criticaba tanto las orientaciones «formalistas» como las «sustantivistas» de la economía, sugiriendo que, al final, la idea de «racionalidad» nos obliga a analizar las bases estructurales de la vida social. Así, bajo la guía de Lévi-Strauss se volvió hacia la antropología, convirtiéndose él mismo en un antropólogo que realizó trabajo de campo

(1967-1969) entre los baruya de Nueva Guinea, un grupo aislado de agricultores trashumantes. Desde entonces, Godelier ha subrayado en una serie de fecundos e importantes ensayos (1972, 1977) la naturaleza y alcance de lo que él considera el paradigma más viable para las ciencias sociales. Básicamente, se trata de una lectura estructural del marxismo. Subrayemos brevemente algunas de las características clave de la teoría social que él propone.

Como premisa fundamental, Godelier sigue a Lévi-Strauss en la defensa férrea de una posición no empirista. En un conocido artículo (1972) argumenta que Marx y Lévi-Strauss compartían una epistemología común; para estos autores, escribe, «una estructura no es una realidad directamente visible, y por tanto directamente observable, sino un nivel de realidad que existe más allá de las relaciones visibles entre el hombre y el funcionamiento que constituye la lógica subyacente del sistema» (1972: xix).

En su opinión, la ciencia no puede tomar como punto de partida el individuo y su experiencia «inmediata» del mundo. Incluso llega a decir que el pensamiento científico (el marxismo) no sólo no debe tomar las «apariencias» —las representaciones colectivas de una comunidad— como «punto de partida», debe incluso «ignorarlas» (1977: 3). Esto es un disparate. ¿Cómo puede pensar un científico que ignorando el mundo va, al mismo tiempo, a ser capaz de descubrir algo sobre él? La ciencia siempre comienza por la realidad empírica; simplemente no toma esa realidad como «dada». No hay nada nuevo en esto, es la posición de toda ciencia, y lo formuló Hegel a comienzos del siglo XIX. Pero es importante situar esto en el contexto de la teoría antropológica, pues el funcionalismo de Radcliffe-Brown —que Lévi-Strauss criticaba— tomaba las relaciones sociales como una realidad dada, lo que se podría entender como simples generalizaciones inductivas. Godelier argumenta que éste fue el defecto teórico radical del funcionalismo, pues al fusionar la estructura y las relaciones sociales visibles impedía una explicación adecuada de esos fenómenos. Destaca que tanto Marx como Lévi-Strauss adoptaron una posición materialista, viendo las «estructuras» como parte de la realidad y con una existencia independiente de la mente humana. La idea de Leach según la cual la estructura es algo que la mente impone sobre el fluir de la realidad (expuesta en su artículo sobre el tabú) es, según Godelier, idealista y recupera la respuesta de Lévi-Strauss a las críticas que Maybury-Lewis había formulado contra su trabajo, afirmando que Lévi-Strauss era un realista: «La prueba última de la estructura molecular la proporciona el microscopio electrónico,

que nos permite ver las moléculas *reales*... De nada vale esperar que el análisis estructural cambie la *percepción* de las relaciones sociales concretas. Únicamente, las explicará mejor» (Lévi-Strauss 1973: 80).

Por tanto, Godelier está convencido de que Marx y Lévi-Strauss comparten la afirmación de que la ciencia debe ser materialista y determinista, y que la comprensión científica consiste esencialmente en el descubrimiento de la estructura interna que se esconde detrás del funcionamiento visible del sistema social. Godelier arguye que el análisis que Marx hace del capitalismo sigue en lo esencial un método estructuralista o, al menos no empirista. Pero Godelier reconoce que hay una diferencia crucial entre los dos autores cuando escribe que la originalidad radical del pensamiento de Marx, que lo opone al estructuralismo y al funcionalismo, es que el marxismo «asume que la relación interior que supone la lógica subyacente del funcionamiento de las sociedades y de su historia, está determinada en último análisis por las condiciones de producción y reproducción de su base material, o, para usar su terminología, su modo de producción» (1972: xxviii).

El punto importante, por supuesto, es que para Marx la «estructura interna» no es una estructura estática, sino «las condiciones materiales de existencia», que más que determinantes en «última instancia», lo son en «primera instancia», pues Marx considera que estas condiciones son la base de la vida social y previas a la conciencia humana. Además, esta «realidad» es un proceso en continuo estado de cambio que términos como los de *estructura* y *lógica* tienden a oscurecer. Como indicábamos en el capítulo 1, la tendencia a situar el análisis de Marx dentro de un andamiaje mecanicista y causal resulta muy parcial y crea problemas interminables en relación con el grado en que las estructuras son determinantes.

De aquí surgen varios puntos interesantes. Uno es que al tomar «el modo de producción» como la «lógica subyacente del sistema social», Godelier argumenta consistentemente contra toda forma de materialismo «reduccionista» que intenta explicar la vida cultural por referencia a la tecnología o a la adaptación biológica. Cita, por ejemplo, el neofuncionalismo de Marvin Harris (1978: 143-170), que intenta explicar el significado cultural de los tabúes alimenticios mediante referencia a la utilidad de los animales (compárese con el interesante análisis de las regulaciones rituales de relaciones medioambienales entre los tsembaga de Nueva Guinea, 1967, 1968). Godelier es crítico con este tipo de materialismo «vul-

gar», que reduce todas las relaciones sociales al *status* de epifenómenos que rodean a las relaciones económicas que asimismo quedan reducidas a la adaptación biológica (1977: 42).

Segundo, aunque Godelier aboga por una «ciencia que intenta explicar las estructuras sin olvidar su origen y evolución» (1972: 246) y propone rescatar esta ciencia no sólo del empirismo funcionalista sino también de la «incapacidad del estructuralismo en relación con la historia», toda su perspectiva, como la de Althusser y Lévi-Strauss, concede a la comprensión histórica un papel secundario en la comprensión cultural. En sus propuestas programáticas Godelier defiende una interpretación estructuralista de la cultura, que no tiene nada que ver con el tipo de la sociología histórica propuesta por Marx, Weber, Evans-Pritchard y otros marxistas contemporáneos como Wolf, Worsley y Wallerstein. Su llamada para combinar la historia con la antropología (así como con la economía, la sociología, y la ciencia política), para crear un ciencia social genuinamente holística es loable, pero ello se hace a expensas de la comprensión histórica. Como Althusser, confunde la historia como objeto de estudio con la historia como modo de comprensión. Así, escribe que para un marxista, la «historia» no es una categoría que explica, es una categoría que *hay* que explicar.

> El materialismo histórico no es otro «modelo» de historia. Es, en primer lugar, una teoría de la sociedad, una hipótesis sobre la articulación de sus niveles interiores y sobre la causalidad jerárquica específica de cada uno de esos niveles. Y cuando sea capaz de descubrir los tipos y mecanismos de esta causalidad y articulación, el marxismo mostrará su capacidad para ser un instrumento verdadero de la ciencia histórica (1977: 49).

Pero Marx estaba preocupado principalmente con la génesis y evolución del capitalismo, así como con su estructura y funcionamiento, por eso no corresponde a la verdad decir que dio «prioridad a las estructuras» o que el estudio del «funcionamiento interno de una estructura» debe preceder al análisis de su génesis y evolución. En *El capital*, la antropología y la historia se combinan. Decir que todas las sociedades cambian y están en la historia es una verdad de perogrullo y no hay ninguna razón para ignorar este hecho, pues el análisis social se dedica a comprender los cambios estructurales así como el funcionamiento del sistema. Es discutible que Marx tuviera una concepción lineal de la evolución social, pero difícilmente se puede negar que fue un pensador evolucionista preocupado con la comprensión de las transformaciones sociales y

no simplemente con el funcionamiento de los sistemas sociales. En una crítica tal vez imprudente pero, en cualquier caso, importante de E. P. Thompson al marxismo estructural de Althusser, arguye que Marx estudiaba tanto la estructura como el proceso y que defendía la objetividad del análisis histórico (1978: 217). Se puede formular la misma crítica contra Godelier, cuyo estilo de análisis es funcional y mecanicista más que histórico y sustantivo, si bien —es importante señalar— en sus análisis empíricos deja de lado el vocabulario del marxismo estructural. Como sugieren Kahn y Llobera, Godelier o bien realiza estudios sincrónicos marxista-estructurales o bien usa esquemas evolucionistas grandiosos y tradicionales; en cualquier caso, «evita o pospone la historia real y concreta» (1981: 316).

Tercero, para distanciarme a sí mismo del funcionalismo clásico, Godelier aduce que la alimentación de este modo de análisis era su negación de las contradicciones, ya fueran dentro de una misma estructura o entre estructuras, de forma que se veía obligado a mirar más allá del sistema social para buscar la causa del cambio evolutivo. En una lectura, en mi opinión equivocada, de las relaciones entre Hegel y Marx (discutidas en el capítulo 1), Godelier dice que el viejo principio de «unidad de opuestos» tenía dos variantes, una científica (Marx y Godelier) y la otra idealista y no científica (Hegel).

La teoría social de Godelier está basada en la noción de relaciones «estructurales» entre «niveles». Estos niveles —parece que con este término se refiere a los diferentes órdenes institucionales reconocidos por los antropólogos funcionalistas (economía, parentesco, política y religión)— designan

> aspectos articulados de un mismo proceso social que están relacionados con la lógica única y compleja de esta articulación o estructura u orden existente entre las estructuras sociales que componen la sociedad como un todo... Por relación de «causalidad» entendemos un orden de prioridad no cronológico, sino estructural, un orden jerárquico de funciones, todas ellas necesarias para que una sociedad exista, aunque tienen una importancia desigual en la reproducción de esta sociedad (1982: 241).

Esto es una reminiscencia del funcionalismo parsoniano, si exceptuamos el hecho de que Godelier habla de contradicciones estructurales y sigue a Marx al otorgar la prioridad causal al modo de producción. Pero Godelier destaca que no hay una simple relación entre estructura (término empleado como un concepto empírico a

la manera de Radcliffe-Brown) y función. Así, en algunos análisis señala que una estructura puede ser multifuncional, de forma que, por ejemplo, la religión puede servir para la organización de la producción (como entre los incas) y el parentesco puede cumplir al mismo tiempo las funciones propias de la infraestructura y las de la ideología (véase Bloch 1975 y 1983: 165-167). Siguiendo el apunte de Marx según el cual en diferentes sociedades pueden dominar diferentes instituciones culturales —el parentesco en las sociedades tribales, la política en las ciudades-Estado griegas, la religión en la Europa medieval—, Godelier arguye que lo que hace que una estructura predomine sobre las demás no es simplemente su carácter integrador o multifuncional, sino su «adopción de la función propia de las relaciones de producción» (1977: 36). Creo que estas formulaciones abstractas son bastante cuestionables; el hecho de que la religión, la economía o el parentesco puedan funcionar como organizadores de la producción no los convierte en instancias menos ideológicas. Otro punto débil de la perspectiva de Godelier es que no sólo toma estos niveles estructurales como categorías universales —abriendo así un flanco para la acusación de etnocentrismo (véase Baudrillard 1975: 70-81 para una crítica al discurso «productivista» y «funcionalista» de Godelier)— sino que sigue en gran medida, como Douglas, la tradicional orientación durkheimiana que toma como unidad básica de análisis el concepto de sociedad o sistema social (véase Kahn y Llobera 1981: 298).

Dada su perspectiva marxista estructural, no sorprende que Godelier, siguiendo a Marx, interprete la religión como un sistema «ideológico». Merece la pena detenernos en dos cuestiones, una más general y otra más empírica.

A pesar de concebir el concepto de «fetichismo de la mercancía» como un producto casual del pensamiento de Marx, Godelier ofrece un análisis sucinto de la teoría marxista de la ideología, indicando que las relaciones sociales y las categorías económicas tienen un carácter «fantasmagórico» que esconde las relaciones de producción; las formas «mercantilizadas» esconden la extracción real de plusvalía (1977: 169-171). Godelier señala acertadamente que para Marx la religión de las sociedades precapitalistas cumplía una función similar, y muestra su acuerdo con la afirmación de Engels según la cual «toda religión no es nada más que el reflejo fantástico en la mente de los hombres de las fuerzas externas que controlan su vida cotidiana». Esto lleva a Godelier a preguntarse una cuestión general, similar a las que se planteaban los primeros antropólogos victorianos: ¿cuál es la naturaleza del pensamiento

mítico-religioso? Señala que Marx y Engels ofrecieron una respuesta similar a la que podemos encontrar en la antropología moderna, y parece que el propio Godelier sigue esta línea de razonamiento.

1. El pensamiento «primitivo», esto es, mítico-religioso, es esencialmente un pensamiento analógico, una lógica expresada en metáforas y metonimias. Así, la gente concibe el mundo natural como análogo al mundo humano, y representa las fuerzas invisibles de la naturaleza como si fueran «sujetos», es decir, como seres a los que se les atribuye conciencia.

2. Las comunidades tribales pensaban que estas representaciones «ilusorias» del mundo poseían un objetivo, una existencia independiente.

3. La religión adopta una forma teórica (representación-explicación del mundo) y una forma práctica (la magia y el ritual, la influencia sobre lo real). El pensamiento religioso obtiene su impulso de un deseo de comprender la realidad (aunque de una forma ilusoria) y la magia es una forma de cambiar el mundo (de forma imaginaria).

4. La religión es la forma dominante de ideología en las comunidades ágrafas. El pensamiento filosófico fue un nuevo modo de pensamiento especulativo que emergió en el siglo VI a. C. en Jonia, y al igual que la religión y la ciencia, respondía a las mismas necesidades humanas: explicar el mundo y descubrir las causas y conexiones de los fenómenos.

5. Las relaciones de parentesco imaginario en los mitos son importantes no porque obedezcan a «principios puros» de pensamiento ni a «modelos» de la naturaleza, sino a relaciones sociales y al hecho de que las relaciones de parentesco son dominantes en las comunidades ágrafas.

6. Resumiendo, Godelier concibe dos fuentes de donde surge la religión: el efecto que tiene sobre la conciencia una determinada relación histórica de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, y el efecto del propio pensamiento analógico sobre el contenido de sus representaciones.

A pesar de que en los ensayos que acabo de resumir (1977: 176-185, 204-220) Godelier se apoya explícitamente en los textos de Marx, Engels y Lévi-Strauss, estas ideas ya las habían expresado muchos autores anteriores: Feuerbach, Tylor, Comte, Frazer y Van Gennep. Estos autores son exponentes de una interpretación

intelectualista de la religión, interpretación posteriormente criticada por Durkheim y Freud. Parece, pues, un tanto incongruente que un autor marxista se proponga la tarea de explicar el origen de la «religión», así que no nos sorprende que sus aseveraciones acaben reproduciendo lo que decían los antropólogos victorianos tardíos.

El estudio de Godelier sobre la religión mbuti tiene más substancia. Entre los mbuti las prácticas religiosas adoptan la forma de un culto a la selva. Los cazadores del Zaire consideran que la selva es un ser animado y divino que les protege y les provee de lo que necesitan para vivir. Los mbuti «personifican la floresta» y, como señala Colin Turnbull, «la certidumbre inquebrantable de la suficiencia económica, la falta de crisis en sus vidas, todo lleva a los mbuti a la convicción de que la selva, considerada la fuente de Pepo (vida)... es benévola» (1965: 254). Los dos rituales principales son el *elima*, el ritual de pubertad de las chicas, y el *molima*, la ceremonia funeraria celebrada para los adultos respetados, aunque también se puede celebrar un *molima* en ocasiones en que la caza escasea o hay enfermedades. La muerte se asocia con el sueño de la selva, por tanto la necesidad obliga a «despertar» la selva. Idealmente, la fiesta *molima*, que puede durar todo un mes, debe ser un periodo de total diversión, con danzas y cantos, y una intensa actividad de caza, en la que participa toda la banda. Se considera que negarse a cazar o cantar es una amenaza a la cooperación vital de la banda. Godelier sugiere que la selva representa para los mbuti una «instancia ideológica» donde se desarrollan de forma mística e invertida las condiciones de su modo de producción. «No es el cazador el que coge la presa, es la selva» que la ofrece. La selva representa la totalidad de las condiciones materiales y sociales para la reproducción de la sociedad mbuti. Aquí hay ciertas reminiscencia del funcionalismo de Durkheim, pero Godelier añade que durante el ritual *molima* hay «una intensificación de los procesos de producción». Es, por tanto, una forma de trabajo simbólico que, al mismo tiempo, intensifica y exalta la cooperación de grupo. Concluye así que, lejos de no tener nada que ver con la cultura material, como sostienen algunos idealistas, el ritual religioso cumple una función material y política. Los mbuti son una comunidad igualitaria, pero Godelier señala que en esta intensificación del trabajo podemos entender por qué, cuando lo permiten las circunstancias, ciertos hombres y grupos personifican el bien común por sí mismos o ganan un acceso exclusivo a los poderes sobrenaturales que, se cree, controlan el mundo. Lo que comienza como una

dominación sin violencia se puede convertir en opresión ideológica y explotación económica (1977: 9-10, 51-61).

Godelier se ocupa en primer lugar de ofrecer una nueva teoría marxista de la religión: debemos explorar la relación existente entre, la religión y el sistema simbólico de una sociedad particular por una parte, y, por otra, su modo de producción. Pero, puesto que se concibe esta relación como ideológica, ¿de aquí se sigue que la religión tiene una función política universal, como Godelier parece indicar? o, si los sistemas simbólicos son vistos más específicamente como «instrumentos de dominación» al servicio legitimador de grupos de interés (lo cual no es una opinión exclusivamente marxista), ¿este modo de análisis se aplica más adecuadamente a las sociedades caracterizadas por la lucha de clases y el aparato del Estado? (véase Feuchtwang 1975, Bourdieu 1979). Parece que la respuesta de Godelier es negativa.

Considerando todo, parece que Godelier no tiene mucho que ofrecer en el campo de la antropología de la religión; al menos, nada comparado con Geertz, Turner, y Douglas. Sin embargo, al adoptar el materialismo marxista como el horizonte epistemológico apropiado para realizar un trabajo crítico en las ciencias sociales, la obra de Godelier es importante y saludable. Ofrece un paso hacia adelane, mientras que la antropología hermenéutica y la simbólica sólo conducen a un callejón sin salida. Es, pues, una pena que no consiga incorporar a su trabajo la dimensión dialéctica, histórica y humanista del pensamiento de Marx, una dimensión que procede de Hegel, con quien comenzábamos este libro.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA DE MONOGRAFÍAS SOBRE RELIGIÓN

Aberle, D. F., 1966, *The Peyote Religion among the Navaho*, University of Chicago Press. Un estudio importante que cubre todos los aspectos de los cultos del peyote entre los indios navajo de Nuevo México.

Ahern, E. M., 1981, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge University Press. Un estudio interesante basado en trabajo de campo hecho en Taiwan y que trata sobre la actitud hacia los dioses en los rituales populares chinos. La autora argumenta que la comunicación ritual ofrece metáforas de las transacciones políticas.

Ahmed, A. S., 1976, *Millennium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul. Un tratado teórico sobre los pathan swat del noroeste de Pakistán; especialmente preocupado en criticar un estudio anterior de Barth, que adoptaba el modelo de equilibrio y de la teoría de los juegos para explicar la política swat. Ahmed ofrece una visión más dinámica y proporciona un material muy interesante sobre el islam.

Appadurai, A., 1981, *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case*, Cambridge University Press. Basándose en Geertz y Turner, Appadurai ofrece un cuidadoso análisis etnohistórico de los templos del sur de la India a lo largo de los últimos dos siglos. El estudio analiza el sistema cultural del templo y los avatares de las relaciones políticas entre el templo y el Estado colonial desde el siglo XVIII hasta el presente.

Babb, L. A., 1975, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press. Centrándose en la tradición brahmánica, el estudio ofrece un análisis estructuralista de los rituales hindús, específicamente de los rituales de ciclos de vida y de los conceptos de pureza y polución. Es muy rico en cuanto a datos sobre hinduismo.

Barley, N., 1983, *Symbolic Structures: An Exploration of the Culture of the Dowayos*, Cambridge University Press. El libro contiene un ensayo sobre simbolismo y un detallado análisis del simbolismo y de los rituales de los dowayos del norte de Camerún.

Barnes, R. H., 1974, *Kedang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*, Oxford University Press. Se centra enteramente en el pensamiento colectivo de los kedang. Barnes demuestra a través del examen de sus mitos, estructura social, creencias religiosas y rituales, que hay una metafísica unificadora. Se trata de una etnografía densa pero interesante.

Barrett, L., 1977, *The Rastafarians: The Dreadlocks of Jamaica*, Kingston, Sangsters Heinemann. Un estudio interesante y ameno sobre este movimiento socio-religioso contemporáneo. Barret explica su historia, sus creencias, rituales y simbolismo.

Bartels, L., 1983, *Oromo Religion: Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia: An Attempt to Understand*, Berlín, Dietrich Reimer. Un estudio sensible y bien escrito sobre la religión tradicional de los oromo de la provincia de Wallaga en Etiopía. Se trata de un estudio etnográfico basado en diez años de investigación.

Bastide, R., 1978, *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, Baltimore, John Hopkins University Press. Una síntesis e interpretación sociológica de amplio alcance sobre los cultos afroamericanos de Brasil. Bastide proporciona un modelo dinámico para entender estos cultos. Es un estudio impresionante apoyado en cerca de veinte años de trabajo de investigación.

Bastien, J. W., 1978, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Nueva York, West. Un relato etnográfico de los rituales entre una comunidad qullahuaya del altiplano boliviano. Bastian indica la presencia de un modelo simbólico subyacente, una metáfora montaña/cuerpo que vincula entre sí a varias aldeas y villas situadas en las laderas de las montañas.

Bateson, G., 1936, *Naven*, Stanford University Press. Un estudio clásico de la ceremonia naven de los iatmul de Papúa Nueva Guinea. Bateson sitúa la ceremonia dentro de su contexto cultural, relacionándola con la estructura y el *ethos* de la sociedad.

Bellah, R. N., 1957, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, Nueva York, Free Press. Un valioso estudio sobre la importancia de los factores religiosos en el desarrollo político y económico de Japón. Usando un modelo weberiano Bellah examina el periodo feudal tokugawa.

Berglund, Axel-Ivar, 1976, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, Londres, C. Hurst. De padres misioneros que vivían en Zululandia, Berglund es también misionero y teólogo, así como antropólogo. El estudio es el resultado de doce años de investigación y constituye un rico y detallado análisis de la religión zulú. Describe en detalle su concepto de divinidad, la relación con los espíritus y sus diferentes rituales: sacrificio, iniciación, brujería, curaciones. Berglund revela la sutilidad de su simbolismo y el significado y la lógica de fondo.

Berndt, R., 1974, *Australian Aboriginal Religion*, Leiden, E. J. Brill. Un estudio completo de la religión aborigen australiana dividido en cuatro áreas culturales. Sintetiza un material etnográfico muy rico y contiene una extensa bibliografía. Un práctico texto introductorio.

Beyer, S., 1973, *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley, University of California Press. Basado en información recogida en una comunidad monástica de refugiados tibetanos en Pradesh Hamachal, en donde Beyer pasó más de un año, el estudio se centra en el culto a la deidad Tara. Describe con gran detalle la organización del monasterio Drugpa y

ofrece una buena descripción y análisis de las prácticas religiosas tibetanas.

Bjerke, S., 1981, *Religion and Misfortune: The Bacwezi Complex and the Other Spiritu Cults of the Zinza of Northwestern Tanzania*, Oslo, Universitets Forlaget. Centrándose en el complejo bacwezi, un fenómeno bien conocido entre otros bantúes, y basando su análisis en un trabajo de campo intensivo realizado durante un año (1966-1967), Bjerke presenta un interesante estudio de una religión africana en el que argumenta que la importancia creciente de este culto a los espíritus entre los zinza está relacionada con la imposición de la dominación colonial y los rápidos cambios sociales que han tenido lugar durante el último siglo.

Buxton, J., 1973, *Religion and Healing in Mandari*, Oxford University Press. Un sofisticado análisis etnográfico de un pequeño grupo de pueblos nilóticos que viven en las regiones áridas del sur de Sudán. Basado en un trabajo de campo realizado en el periodo 1952-1953 muestra con sensibilidad la religión y la cosmología mandari y sus prácticas médico-religiosas. La autora resalta la importancia del simbolismo cromático y vertical.

Calley, M. J. C., 1965, *God's People: West Indian Pentecostal Sects in England*, Oxford University Press. Basado en dos años de estudio intensivo, este estudio es uno de los primeros sobre sectas pentecostales que discute la dinámica de la formación de las sectas y los rituales comunitarios.

Carrithers, M., 1983, *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*, Oxford University Press. Basado en trabajo de campo realizado entre 1972 y 1975, Carrithers ofrece un relato fascinante de los monjes que habitan en la selva de Sri Lanka. El estudio contiene un material biográfico muy rico sobre la vida de estos monjes solitarios.

Cohn, N., 1957, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Secker & Warburg. Un importante estudio académico sobrte los movimientos milenaristas en Europa occidental entre los siglos XI y XVI.

Crapanzano, V., 1981, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University Press. Un estudio completo de una hermandad religiosa en Marruecos, los hamadsha, que agrupa sobre todo, especialmente en la ciudad de Meknes, a las clases bajas urbanas. La hermandad, cuyos ancestros se remontan a dos santos musulmanes del siglo XVII, se renueva a través de rituales de culto que incluyen cortes en la cabeza y otras formas de automutilación. Crapanzano ofrece una buena descripción de las diferentes terapias que se asocian al culto.

Das, V., 1977, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Oxford University Press. Un estudio monográfico de dos textos sánscritos, el Dharmaranya Purana y el Grihya Sutra, en el que Das nos ofrece una interpretación de las teorías hinduistas de las castas y los rituales. Con una perspectiva básicamente estructuralista, ella ofrece un análisis de las categorías de Brahman, Rey y Sanyasi, y de sus relaciones con el sistema jati. El estudio también incluye análisis valiosos sobre los conceptos de polución y sacrificio.

Deren, M., 1975, *The Voodoo Gods*, Londres, Granada. Una actualización de *Divine Horseman*, publicado en 1953. Se trata de una descripción de la religión popular de Haití por parte de alguien que, además de ser antropólogo, participa en el culto.

Droogers, A., 1980, *The Dangerous Journey: Symbolic Aspects of Boys' Initiation among the Wagenia of Kisangani, Zaire*, La Haya, Mouton. Una excelente descripción etnográfica de los ritos de iniciación masculinos de los wagenia de Zaire. No tiene demasiada importancia teórica. Droogers tiende a seguir la perspectiva de Turner del simbolismo ritual.

Dumont, J., 1976, *Under the Rainbow: Nature and Supernature among the Panare Indians*, Austin, University of Texas Press. Un estimulante estudio estructuralista de la cultura de los panare, una pequeña sociedad de cazadores y horticultores que viven en la selva del sur de Venezuela.

Eickelman, D. F., 1976, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, University of Texas Press. Este libro es un estudio de las creencias y prácticas populares de los musulmanes en un centro urbano de peregrinaje en Marruecos. Se centra en uno de los «cultos de santos»; el de los sherqawi. El estudio concluye con una discusión general de la tradición morabítica y de los efectos que la colonización francesa tuvo sobre varios cultos.

Endicott, K., 1979, *Batek Negrito Religion: The World View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford University Press. Un estudio excelente de la religión de los nómadas batek, centrado en sus creencias y seres sobrenaturales que controlan los procesos de la naturaleza, como las tormentas, por ejemplo. Endicott proporciona un análisis interesante de la cosmología, el chamanismo, las prohibiciones y los rituales.

Favret-Saada, J., 1980, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge University Press. Un relato detallado de las prácticas y las creencias sobre brujería de la población campesina contemporánea que vive en la región de Bocage, en el occidente francés. Adoptando una perspectiva subjetivista, Favret-Saada presenta un análisis interesante de la relación entre la bruja acusada y la víctima.

Fernández, J. W., 1982, *Bwiti: An Ethnography of Religious Imagination in Africa*, Princeton University Press. Un estudio extraordinario rico y detallado de la cultura religiosa de los fang, un pueblo bantú de África occidental ecuatoriana; basado en veinte años de investigación.

Firth, R., 1940, *The Work of the Gods in Tikopia*, London School of Economics Monographs, n. 1-2, Londres, Percy Lund. Un clásico estudio funcionalista de la religión del pueblo tikopia, una pequeña isla del Pacífico. Firth destaca la unidad de su complejo sistema ritual.

Fry, P., 1976, *Spirits of Protest: Spirit Mediums and the Articulation of Consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*, Cambridge University Press. Basado en trabajo de campo llevado a cabo en un área rural cerca de Salisbury (Harare) entre 1965 y 1966, el estudio examina la relación entre el nacionalismo africano y la recuperación de las institu-

ciones tradicionales, especialmente de la mediación de espíritus. El análisis está basado en una serie de detalladas historias de casos de médiums espiritistas.

Fuchs, S., 1965, *Rebellious Prophets: A Study of Messianic Movements in Indian Religions*, Bombay, Asia Publishing House. Un análisis descriptivo de varios cultos milenaristas que brotan por todo el subcontinente indio, especialmente de los movimientos surgidos en comunidades tribales.

Fuller, C. J., 1984, *Servants of the Goddess: The Priets of a South Indian Temple*, Cambridge University Press. Un estudio detallado de la organización y administración religiosa de los templos minakshi en Madurai (en el sur de la India) y de las funciones sociales de los sacerdotes brahmanes que viven en el templo. Es especialmente importante porque esclarece cómo es el hinduismo en la práctica.

Gell, A., 1975, *Metamorphosis of the Cassowaries; Umedia Society, Language and Ritual*, London School of Economics Monographs SE, Londres, Athlone. Un estudio fascinante de una pequeña aldea en la provincia de West Sepik, en las tierras bajas de Papúa Nueva Guinea. Contiene una buena descripción de la estructura social y de su omnipresente dualismo y ofrece un análisis muy rico de las danzas rituales públicas —ida— que se celebran anualmente y que, al mismo tiempo, son ritos de paso y ritos de fertilidad.

Gellner, E., 1981, *Muslim Socity*, Cambridge University Press. Una compilación importante de ensayos sobre el islam y la sociedad islámica, que incluye varias revisiones de otros estudios. El ensayo central desarrolla la teoría de Gellner del «movimiento pendular» del islam, una oscilación entre una forma religiosa personalizada, tribal y de éxtasis, y otra que es urbana y literata.

Gilsenan, Michael, 1973, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford University Press. Un estudio muy sólido sobre el significado sociológico de la orden sufí egipcia Hamidiya Shadhiliya, fundada en las primeras décadas del presente siglo. El estudio incluye una biografía de su fundador Salama y descripciones interesantes de los principales rituales de la orden.

Goldman, I., 1975, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, Nueva York, Wiley. Los kwakiutl, una comunidad india de la costa noroeste de América, son conocidos por los estudios pioneros de Franz Boas. Este estudio presenta un análisis rico y detallado de las creencias y rituales, mostrando cómo sus creencias cosmológicas unifican el universo conocido (las personas, los animales, las plantas, los espíritus y los objetos) dentro de un todo cósmico.

Granet, M., 1976, *The Religion of the Chinese People* (1922) Nueva York, Harper & Row. Publicado por primera vez en 1922, se trata de un estudio clásico sobre la religión china, e incluye una introducción de Maurice Freedman. El libro es un análisis sociológico en la línea de la tradición de Durkheim y Mauss. Aunque etnográficamente un tanto flojo, es de todas formas un documento histórico importante.

Greenberg, J., 1981, *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics*, Berkeley, University of California Press. La tesis de Greenberg es

que los sistemas sociales y religiosos que analiza (el complejo de la fiesta y las organizaciones corporativas cerradas) al tenerse que adaptar a las condiciones ecológicas y a un sistema político-económico más amplio, son como cuchillos de doble filo. Defienden los intereses de la comunidad y al mismo tiempo son un instrumento de dominación de la Iglesia y el Estado.

Griaule, M., 1965, *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*, Oxford University Press. Griaule realizó estudios etnográficos en África occidental durante casi veinte años. Este texto recoge las conversaciones con un viejo especialista ritual ciego, Ogotemmeli. Ofrece una visión sensible de la cosmología y los mitos dogon.

Hammond-Tooke, W. D., 1981, *Boundaries and Belief: The Structure of a Sotho World View*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press. Un estudio de la cosmología de un grupo de habla sotho del sur de África, los kgaga de Lowveld. Hammond-Tooke proporciona una detallada descripción de sus creencias y prácticas religiosas, así como de sus instituciones, de la brujería y de las creencias de contaminación, e intenta descubrir los modelos simbólicos profundos.

Harris, Grace, 1978, *Cating Out Anger: Religion among the Taita of Kenya*, Cambridge University Press. Un estudio interesante de la religión del pueblo taita del este de Kenia. Se centra en la creencia butasi y en el complejo ritual. Basado en trabajo de campo llevado a cabo entre 1950 y 1952, el trabajo muestra cómo el conflicto y la amenaza del conflicto afectan a muchos aspectos de la vida social taita.

Hicks, D., 1976, *Tetum Ghost and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community*, Palo Alto, California, Mayfield. Un estudio etnográfico de los tetum, un grupo de agricultores trashumantes que viven en la isla de Timor. Partiendo de la relación que existe entre los espíritus de los ancestros y sus parientes vivos, Hicks muestra cómo las diferentes facetas de la cultura tetum están unidas dentro de un sistema comprensivo.

Howell, S., 1984, *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford University Press. Un estudio sobre un pequeño grupo de aborígenes malayos que viven en la selva tropical de Pahyang. El objeto de estudio es la cosmología chewong y sus clasificaciones y conceptos psicológicos.

Hugh-Jones, S., *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press. Una investigación sobre uń culto secreto de hombres, el yurupari, ampliamente extendido por el noroeste de la Amazonia. Un estudio estructuralista.

Jensen, E., 1974, *The Iban and Their Religion*, Oxford University Press (Clarendon Press). Basado en un extenso trabajo de campo llevado a cabo entre 1959 y 1966 en el distrito Lubok Antu de Sarawak, este estudio da una buena descripción de las creencias y prácticas religiosas de estos agricultores nómadas. El punto fuerte de este libro es más etnográfico que teórico.

Jules-Rosette, B., 1975, *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, Ithaca, Cornell University Press. Un estudio de la Iglesia de John Maranke, que fue fundada en Zimbabwe y a partir de ahí se ex-

tendió al Zaire, donde Jules-Rosette realizó sus principales investigaciones (1971-1972) estudiando en detalle una comunidad. Esta autora se convirtió en miembro de la Iglesia por lo que el estudio tiene un carácter muy personal. Contiene una discusión estimulante del ritual apostólico, aunque teóricamente es flojo.

Junod, H. A., 1927, *The Life of a South African Tribe*, Londres, Macmillan. Un estudio comprensivo de un antiguo misionero sobre las creencias y prácticas religiosas de los thonga de Mozambique. Especialmente interesante es la descripción de los rituales de los ancestros.

Kapferer, B., 1983, *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington, Indiana University Press. Un análisis de los ritos exorcistas entre una comunidad del suroeste de Sri Lanka que proporciona una descripción muy rica de la posesión y el exorcismo. Aboga por una interpretación de esos fenómenos en términos de la cultura budista sinhala. Se centra particularmente en su estética.

Karim, W., 1981, *Ma'Betisek Concepts of Living Things*, London School of Economics Monographs n. 54, Londres, Athlone. Un importante y bien escrito análisis estructural de los mitos y los rituales de una comunidad aborigen de Malasia. El autor subraya la coexistencia de dos concepciones incompatibles y opuestas de la relación entre los humanos y el mundo de las plantas y animales. Para los tulah, los animales y las plantas son, en una perspectiva instrumental, fuentes de comida, mientras que para los kemali son poseedores de espíritus que si son matados y destruidos pueden provocar desgracias o incluso la muerte a los hombres.

Katz, R., 1982, *Boiling Energy: Community Healing among the Kalahari !Kung*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. Un relato vívido sobre las danzas en las que los kung entran en trance, un ritual de cura que activa el *num* o energía mágica dentro de los cuerpos de los danzantes. El estudio ofrece numerosas descripciones realizadas por hombres y mujeres kung sobre la experiencia de esta energía.

Keesing, R. M., 1982, *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, Nueva York, Columbia University Press. Una descripción etnográfica de las prácticas y creencias religiosas de los kwaio, una comunidad aislada del interior montañoso de Malaita en las islas Salomón. Kessing combina una serie de perspectivas teóricas en el análisis de su objeto de estudio: marxismo, estructuralismo, análisis simbólico y también psicología.

Kessler, C. S., 1978, *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838-1969*, Ithaca, Cornell University Press. Un estudio importante que traza la historia social y política del Estado Kelantan desde comienzos del siglo XIX, explorando la forma en que la religión —especialmente el islam— articula los intereses de los campesinos.

La Barre, W., 1975, *The Peyote Cult*, (1938) Hamden, Conn., Shoe String. Publicado por primera vez en 1938, éste es un clásico estudio psicoanalítico del culto del peyote. Contiene mucha información y una extensa bibliografía. Quizás sea la mejor introducción a este culto.

Lambek, M., 1982, *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Cambridge University Press. Una descripción y análisis del comportamiento del trance entre los hablantes de nalagasy en Mayotte, una isla del este de África. El estudio está básicamente dedicado a los espíritus conocidos como *patros* y analiza la interacción entre éstos y los seres humanos en el contexto de los rituales de curación. Las mujeres son las principales participantes en estos rituales, aunque Lambek no encuentra ninguna relación entre los episodios de posesión y el bajo *status* de las mujeres.

Lawrence, P., 1964, *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea*, Manchester University Press. Un importante y detallado estudio de caso de los cultos cargo asociados con el profeta Yali en el distrito de Madang. Además de subrayar las creencias cosmológicas indígenas y el impacto del orden colonial, Lawrence ofrece una descripción precisa y lúcida de la historia y las creencias asociadas a los movimientos del culto.

Leacock, S. y R. Leacock, 1975, *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*, Nueva York, Doubleday. Un estudio completo de un culto religioso afrobrasileño contemporáneo en Belém do Pará, Brasil. Basado en investigaciones realizadas durante 1962 y 1963, da una descripción lúcida de los ritos de posesión (batuque) y de la organitzación del culto e incluye la historia de vida de una médium.

Lewis, G., 1980, *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge University Press. Fundamentalmente, es un estudio de los ritos de iniciación de los gnau de Papúa Nueva Guinea. Lewis ofrece algunas reflexiones teóricas importantes sobre el análisis estructuralista del ritual y se inclina por una perspectiva más fenomenológica.

Lienhardt, G., 1961, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford University Press. Complementando el trabajo de Evans-Pritchard sobre los nuer, este importante estudio ofrece un análisis sensible de la religión de los dinka, un pueblo de pastores de Sudán. Centrado fundamentalmente en sus ideas cosmológicas y en su concepto de divinidad.

MacGaffey, W., 1983, *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press. Un estudio comparativo del movimiento profético de las tierras bajas del Congo. Centrándose principalmente en la Kimbangu, la Iglesia Negra de Mpadi Simon, y en la Iglesia Universal de los Doce Apóstoles, MacGaffey recoge sus diferentes respuestas a las situaciones coloniales y postcoloniales.

Martin, C., 1978, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade*, Berkeley, University of California Press. Un estudio estimulante y controvertido de un historiador de los indios algonkianos del este de Canadá. Utilizando estudios ecológicos, históricos y antropológicos, Martin explora la paradoja existente entre los relatos bien documentados de una cosmología religiosa india que prescribía una actitud reverencial hacia los animales y la salvaje masacre de animales ocurrida como consecuencia del comercio de pieles.

Martin, M., 1975, *Kimbangu: An African Prophet and His Church*, Oxford, Blackwell Publisher. Un análisis histórico de la Iglesia de Cristo según Simon Kimbangu, un profeta apresado en 1921 por las autoridades belgas y que pasó treinta años de su vida en la cárcel. Martin describe el establecimiento de la Iglesia, su simbolismo y su relación con el Zaire contemporáneo.

Mauss, M., 1978, *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology* (1906), Londres, Routledge & Kegan Paul. Una reedición del clásico estudio (publicado por primera vez en 1906) de la vida social inuit. Contrastando la organización comunal en el invierno con el modelo centrado en la familia propio del verano, Mauss muestra cómo otras instituciones sociales —el parentesco, los rituales religiosos, los tabúes alimenticios— reflejan y expresan este dualismo estacional.

Metcalf, P., 1982, *A Borneo Journey into Death in Berawan Eschatology from its Rituals*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press. Un análisis de los rituales funerarios entre los berawan del norte de Borneo, que viven todos juntos en casas de gran tamaño. El estudio examina en detalle sus ceremonias mortuorias y creencias escatológicas.

Metraux, A., 1959, *Voodoo*, Londres, Deutsch. Un buen análisis sociológico de un etnógrafo pionero del vudú en Haití.

Middleton, J., 1960, *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*, Oxford University Press. Un estudio ejemplar en la tradición del funcionalismo sociológico, que ofrece un análisis muy rico del lugar que ocupa el ritual en la vida social de los lugbara de Uganda. Centrado en el culto a los muertos y en su función de mantener la autoridad del linaje.

Mooney, J., 1965, *The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (1896), University of Chicago Press. Una reedición resumida de la descripción clásica de Mooney (publicada por primera vez en 1896) de las danzas de los espíritus.

Morioka, K., 1975, *Religion in Changing Japanese Society*, University of Tokyo Press. El libro contiene varios artículos ricos en detalles empíricos de las principales religiones de Japón: sintoísmo, budismo y cristianismo. Trata de la relación que hay entre la religión y muchos aspectos de la vida japonesa contemporánea y dispone de una extensa bibliografía. Un buen texto introductorio.

Myerhoff, B. G., 1974, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University Press. Basándose en el trabajo de campo que realizó en los años sesenta, Myerhoff discute la caminata ritual de casi 270 km que los indios huichol de Sierra Madre, México, hacen para obtener abundante peyote para todo el año. Apoyándose en los estudios de Turner sobre simbolismo, ofrece una descripción lúcida del significado simbólico de la caza entre los huichol.

Nadel, S. F., 1954, *Nupe Religion: Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Kingdom*, Londres, Routledge & Kegan Paul. Una sólida y detallada descripción por parte de un etnógrafo pionero de las creen-

cias y prácticas religiosas de un pueblo nigeriano. El estudio concluye con una discusión sobre la influencia del islam.

Nelson, R. K., 1983, *Make Prayers to the Raven: A Koyokon View of the Northern Forest*, University of Chicago Press. Una descripción etnográfica del conocimiento y las creencias relacionadas con el mundo natural de los indios koyokon, un grupo de lengua athapaskan del interior de la taiga de Alaska. Nelson pone el énfasis en el material referente a tipos específicos de animales y plantas, a través de lo cual revela la cosmovisión chamánica de los indios koyokon.

Obeyesekere, G., 1981, *Medusa's Hair: An Essay on Person Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press. Combina una rica descripción etnográfica del culto kataragama en Sri Lanka con un ensayo teórico sobre el significado e importancia del simbolismo religioso.·Obeyesekere intenta analizar los símbolos sirviéndose de las interpretaciones de Weber y Freud.

Ortiz, A., 1969, *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*, University of Chicago Press. Un estudio importante realizado por un miembro de la sociedad pueblo. Ortiz describe la mitología, la cosmología y el ritual tewa en relación con el sistema de mitades y explora la importancia de este dualismo simbólico en la sociedad en general.

Ortner, S. B., 1978, *Sherpas through Their Rituals*, Cambridge University Press. Un estudio del budismo tibetano, que pone el énfasis en la orientación individual de los nepaleses. Adoptando la perspectiva de Geertz del simbolismo ritual, según la cual éste ofrece un modelo *de* la sociedad y *para* la vida social, Ortner presenta un análisis de los rituales sherpa y una buena discusión de su forma de budismo.

Peacock, J. L., 1978, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley, University of California Press. Basado en trabajo de campo realizado en 1969-1970 en Indonesia y Singapur, este estudio intenta situar el reformismo musulmán dentro de un contexto cultural más amplio. Siguiendo a Weber y a Geertz e incorporando a su análisis información estadística e histórica, Peacock aborda la dimensión psicológica del reformismo.

Pocock, D., 1973, *Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village*, Oxford, Blackwell Publisher. Un estudio de las creencias y prácticas de los patidars, una casta dominante de Gujarat, India. Un estudio bien escrito, que aporta una discusión interesante sobre las sectas hindús.

Rabinow, P., 1975, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Marocco*, University of Chicago Press. El estudio se centra en un grupo de hombres sagrados musulmanes, descendientes de un santo sufí, que viven en las aldeas de las montañas del medio Atlas en Marruecos. En los últimos años estos líderes religiosos han perdido su influencia política, y Rabinow explora las razones de esto y la interrelación entre los principales símbolos de la cultura marroquí –como el baraka— y los cambios en la vida social y económica.

Reichard, G. A., 1963, *Navaho Religion: A Study of Symbolism*, Princeton University Press. Un análisis simbólico importante de la religión de los indios navajos de Nuevo México. Reichard utiliza gran cantidad de material etnográfico y demuestra que muchos elementos de su complejo sistema religioso tienen una coherencia y un orden subyacente.

Reichel-Dolmatoff, G., 1971, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, University of Chicago Press. Un estudio basado únicamente en la información proporcionada por un informante, un indio tukano que vivía en Bogotá. Ofrece una sofisticada descripción de la cosmología tukano y pone el énfasis en el simbolismo sexual y en la relación íntima entre los humanos y la naturaleza.

Richards, A. I., 1982, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, Londres, Tavistock. Una reedición de este clásico (publicado por primera vez en 1956) con una introducción de Jean la Fontaine. Contiene una interpretación fascinante de los rituales femeninos de iniciación entre los bemba.

Roe, P. G., 1982, *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press. Sobre la etnografía de los shipibo y de los pueblos del noroeste de la Amazonia, Roe arguye que hay una «metacosmología» que subyace en los mitos y rituales. Esta metacosmología, señala, se expresa en la imagen de un huevo cósmico que simboliza un eterno ciclo de muerte y nuevo nacimiento.

Scharer, H., 1963, *Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People*, La Haya, Martinus Nijhoff. Un estudio clásico de la cosmología religiosa de los ngaju, quienes expresan una compleja unidad de todos los seres y un claro simbolismo dualista.

Shirokogoroff, S. M., 1935, *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, Kegan Paul. Una monografía clásica de las creencias en espíritus y los rituales de posesión de los tungus, un grupo ganadero de Siberia. Proporciona detalles interesantes del chamanismo, sobre la posición del chamán y sobre los aspectos religiosos de los ritos de posesión.

Simpson, G. E., *Black Religions in the New World*, Nueva York, Columbia University Press. Un estudio de dimensiones monumentales basado en cuarenta años de estudio e investigación de campo que describe detalladamente los cultos afroamericanos.

Singer, M., 1972, *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, University of Chicago Press. Una importante compilación de ensayos sobre la cultura hindú y el hinduismo que sigue la tradición de Redfield y su concepto de grandes y pequeñas tradiciones. Incluye algunos análisis penetrantes sobre los cultos religiosos bhakti en Madrás.

Southwold, M., 1983, *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*, Manchester University Press. Un estudio penetrante del budismo sinhalese que intenta descubrir cómo es la autenticidad del budismo en las aldeas, con todo su énfasis en las normas éticas de caballerosidad y de santidad, en contra de las interpreta-

ciones del budismo ofrecidas por los autores occidentales, las elites y los clérigos.

Speck, F. G., 1935, *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press. Un estudio pionero de la religión de las bandas de cazadores-recolectores de Labrador, Canadá. Trata de sus mitos, de la adivinación, de la concepción de espíritus y de sus relaciones rituales con la vida animal.

Spiro, M. E., 1972, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicisitudes*, Nueva York, Harper & Row. Un estudio sustancial del budismo de Birmania, que combina perspectivas funcionalistas, históricas y psicoanalíticas. Spiro identifica dentro del budismo tres sistemas ideológicos diferentes y diserta sobre la relación entre las concepciones prácticas y textuales del budismo, y sobre la relación entre el Sangha, una orden de monjes, y el Estado y la sociedad birmana.

Srinivas, M. N., 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Londres, J. K. Publishers. Un estudio clásico de las creencias y rituales de una comunidad de casta alta en el sur de la India en el que se interpreta la religión en relación con el contexto social. Srinivas introduce el concepto de sanscritización, la adopción de rituales sánscritos por parte de comunidades de casta baja con el objeto de mejorar su *status*.

Sundkler, B. G. M., 1948, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford University Press. Sundkler, un misionero con una amplia experiencia en África del sur, presenta una descripción comprensiva de las iglésias independientes del sur de África, especialmente de la etíope y la sionista.

Tambiah, S. J., 1970, *Buddhism and Spirits Cults in Norht-East Thailand*, Cambridge University Press. Una excelente etnografía de las creencias y prácticas religiosas de una aldea en el noreste de Tailandia. Tambiah relaciona a través de cuatro complejos rituales la religión de la aldea con el budismo clásico y con el contexto social.

Tambiah, S. J., 1976, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press. Un estudio bien documentado de las relaciones entre el budismo y la política tailandesa, que se centra en el Sangha, una orden monástica. Fácil de leer. El capítulo final consiste en un análisis comparado del budismo y de la política en Sri-Lanka, Birmania y Tailanda.

Tambiah, S. J., 1984, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press. Complementa sus otros estudios sobre el budismo tailandés y trata de los santos de la selva y sus cultos de amuletos. Tambiah analiza la relación de estos monjes de la selva con otros aspectos de la sociedad: el Estado, los monjes de la aldea *versus* los monjes de la ciudad y los budistas laicos.

Tanner, A., 1979, *Bringing the Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Nueva York, St. Martin's Press. Basado en dieciocho meses de trabajo de campo con los indios cree, cazadores y tramperos que viven en la selva boreal, al este de la bahía de James, Quebec, este estudio analiza su ideología de cazadores y propor-

ciona una descripción fascinante de su ritualización del espacio y del respeto que muestran hacia las presas.

Taussig, M. T., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press. Combinando la descripción etnográfica con un análisis penetrante del desarrollo capitalista en América Latina, Taussig relaciona la importancia social del diablo en el folklore de trabajadores de plantaciones en el occidente colombiano y de los mineros de cobre de Bolivia, con su proceso de proletarización.

Tonkinson, R., 1978, *The Mardudjara Aborigines: Living the Dream in Australia's Deserts*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston. Un estudio del pueblo mardudjara del desierto del Oeste norteamericano. Rico en detalles etnográficos, describe el *ethos* de su vida cotidana y sus sistemas religiosos y de iniciación.

Van Binsbergen, W. M. J., 1981, *Religious Change in Zambia: Exploratory Studies*, Londres, Routledge & Kegan Paul. Una compilación de varios ensayos importantes sobre movimientos religiosos en Zambia. Escrito desde un punto de vista marxista, incluye discusiones sobre los cultos de aflicción y de la Iglesia Lumpa.

Walker, J. R., 1980, *Lakota Belief and Ritual*, Lincoln, University of Nebraska Press. Una compilación importante de materiales etnográficos sobre la religión y el ritual oglala reunidos por el doctor James Walker, que durante dieciocho años trabajó como médico para la Pine Ridge Agency. Presenta los pensamientos de los viejos sioux oglala tal como Walker los recogió.

Williams, F. E., 1977, *«The Vailala Madness» and Other Essays*, edición a cargo de E. Schwimmer, Honolulú, University Press of Hawaii. Williams trabajó como antropológo del gobierno en Papúa Nueva Guinea de 1922 a 1943. Era un funcionalista y sus ensayos ayudan a comprender los antiguos cultos cargo.

Worsley, P., 1957, *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, Londres, MacGibbon & Kee. Un trabajo pionero con descripciones lúcidas de los antiguos cultos milenarios de Melanesia. Un análisis marxista, pero escrito de una forma sensible y vívida.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, N., S. Hill y B. S., Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Londres, 1980, (trad. cast.: *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI, 1987).

Abraham, J. H., *The Origins and Growth of Sociology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

Acton, H. B., «The Marxist-Leninist theory of religion», *Ratio* 1:136-149, 1958.

Adorno, T., y M. Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*, Londres: Lane, 1973.

Allen, D., *Structure and Creativity in Religion*, La Haya; Mouton, 1978.

Althusser, L., *For Marx*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969.

Politics and History, Londres, New Left Books, 1972.

Althusser, L., y E. Balibar, *Reading Capital*, Londres; New Left Books 1970.

Altizer, T. J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Filadelfia, Westminster Press, 1963.

Aron, R., *Main Currents in Sociological Thought*, vol. 2., Harmondsworth, Penguin Books, 1967.

Asad, T., «Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz», *Man* 18:237-259, 1983.

Augé, M., *The Anthropological Circle*, Cambridge University Press, 1982.

Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968.

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1936 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Valencia, Universidad de Valencia, 1991).

Badcock, C. R., *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, Londres, Hutchinson, 1975.

Baker, S., *The Races of the Nile Basin*, Londres, Transactions of the Ethnological Society of London, 1867.

Barnes, B., «A comparison of belief systems: anomaly *versus* falsehood», en Horton y Finnegan, págs. 182-198, 1973.

Barnes, H. E., «Herbert Spencer and the evolutionary defence of individualism», en H. E. Barners, comp. *An Introduction to the History of Sociology*, University of Chicago Press, págs. 81-108, 1948.

Barth, F., *Nomads of South Persia*, Londres, Allen & Unwin, 1964.

Baudrillard, J., *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos Press, 1964 (trad. cast.: *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1975).

Beattie, J., «Ritual and social change», *Man*, 1:60-74, 1966.

«Aspects of Nyoro symbolism», *Africa*, 38:413-442, 1968.

«On understanding ritual», en Wilson 1970, págs. 240-268, 1970.

Beetham, D., *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londres, Allen &

Unwin, 1974 (trad. cast.: *Max Weber y la teoría política moderna*, Madrid, CEN. EST. CONSTITUCIONALES, 1979).

Beidelman, T. O., «Swazi royal ritual», *Africa*, 36:373-405, 1966.

«Nuer priests and prophets: charisma, authority and power among the Nuer», en T. O. Beidelman, comp., *The Translation of Culture*, Londres, Tavistock, págs. 375-416, 1971.

«Right and left hand among the Kaguru: a note on symbolic classification», en Needham 1973, págs. 128-166, 1973.

W. Robertson-Smith and the Sociological Study of Religion, University of Chicago Press, 1974.

«Review of R. Willis», *Man and Beast*, *Man* 10:328-330, 1975.

Bellah, R. N., «Religious evolution», *American Sociological Review*, 29:358-374, 1964.

Bendix, R., *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Londres, Methuen, 1959.

Bennett, E. A., *What Jung Really Said*, Londres, MacDonald, 1966.

Benoit-Smullyan, E., «The sociologism of Emile Durkheim and his school», en H. E. Barnes, comp., *An introduction to the History of Sociology*, University of Chicago Press, págs. 205-243, 1948.

Benton, T., *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londres, Macmillan, 1984.

Berg, C., *The Unconscious significance of Hair*, Londres, Allen & Unwin, 1951.

Berger, P. L., *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

Bergson, H., *The Two Sources of Morality and Religion*, Nueva York, Henry Holt, 1935.

Berlin, I., *Karl Marx: His Life and Environment* (1939), 3.ª ed., Oxford University Press, 1963 (trad. cast.: *Karl Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 1988).

Bernardi, B., *The Mugwe: A Failing Prophet*, Oxford University Press, 1959.

Berndt. R. M., *A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne, Cheshire, 1951.

Birnbaum, N., «Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber», *British Journal of Sociology*, 4:121-141, 1953.

Blackham, H. J., *Six Existential Thinkers*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952.

Bleicher, J., *The Hermeneutic Imagination*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.

Bloch, M., «Property and the end of affinity», en M. Block, comp., *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Londres, Malaby Press, págs. 203-228, 1975.

«The past and present in the present», *Man* 12:278-292, 1977.

Marxism and Anthropology, Oxford University Press (Clarendon Press), 1983.

Boas, F., *The Mind of Primitive Man* (1911), Nueva York, Macmillan, 1938.

Bocock, R., *Freud and Modern Society*, Londres, Nelson, 1976.

Bohannan, P., *Social Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1969.

Bottomore, T., *Sociology and Socialism*, Brighton, Harvester Press, 1984.
Bottomore, T., y R. Nisbet, «Structuralism», en *A History of Sociological Analysis*, Londres: Heinemann, págs 557-598, 1979.
Bourdieu, P., «Symbolic power», *Critique of Anthropology*, 13:77-85, 1979.
Brome, V., *Jung*, Londres, Macmillan, 1978.
Brown, J. A. C., *Freud and the Post-Freudians*, Harmondsworth, Penguin Books, 1961.
Brown, R. H., «History and hermeneutics: Wilhelm Dilthey and the dialectics of interpretative method», en Brown y Lyman 1978, págs. 38-52, 1978a.
«Symbolic realism and sociological thought: beyond the positivist-romantic debate», en Brown y Lyman 1978, págs. 13-38, 1978b.
Brown, R. H., y S. M. Lyman, comps., *Structure, Consciousness and History*, Cambridge University Press, 1978.
Buber, M., *Between Man and Man*, Londres, Collins, 1947.
Burrows, J. W., *Evolution and Society*, Cambridge University Press, 1966.
Callet, M. J. C., *God's People: West Indian Pentecostal Sects England*, Oxford University Press, 1965.
Callinicos, A., *Althusser's Marxism*, Londres, Pluto Press, 1976.
Marxism and Philosophy, Oxford University Press (Clarendon Press), 1983a.
The Revolutionary Ideas of Marx, Londres, Bookmarks, 1983b.
Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*, Nueva York, Pantheon Books, 1949.
Cansdale, G., *Animals of Bible Lands*, Exeter, Paternoster, 1970.
Capra, F., *The Turning Point*, Londres, Fontana, 1982 (trad. cast.: *El punto curial*, Barcelona, Roselló, 1986).
Carver, T., *Engels*, Oxford University Press, 1981.
Cassirer, E., *An Essay on Man*, Nueva York, Bantam Books, 1944.
Centre for Contemporary Cultural Studies, *On Ideology*, Londres, Hutchinson, 1978.
Chalmers, A. F., *What Is This Thing Called Science?*, Milton Keynes, Open University Press, 1978 (trad. cast.: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Madrid, Siglo XXI, España, 1991).
Charbonnier, G., comp., *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Londres: Jonathan Cape, 1961.
Chaudhuri, N. C., *Scholar Extraordinary: The Life of Friedrich Max Müller*, Delhi, Orient Paperbacks, 1974.
Clarke, S., y otros, *One-dimensional Marxism*. Londres, Allison & Busby, 1980.
Cohen, A., *Two-dimensional Man*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
Cohen, P. S., *Modern Social Theory*, Londres, Heinemann, 1968.
«Theories of myth», *Man*, 4:337-353, 1969.
Colegrave, S., *The Spirit of the Valley*, Londres, Virago, 1979.
Colletti, L., *Marxism and Hegel*, Londres, New Left Books, 1973.
Collingwood, R. G., *The Idea of Nature*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1945.

The Idea of History, Oxford University Press, 1946.
Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. 7, *Fichte to Hegel*, Nueva York, Doubleday, 1963 (trad. cast.: *Historia de la Filosofía*, tomo 7, Madrid, Ariel, 1989).
Cornforth, M., *Communism and Philosophy*, Londres, Lawrence & Wishart, 1980.
Coward, R., y J. Ellis, *Language and Materialism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.
Cullen, B., *Hegel's Social and Political Thought*, Londres, Gill & MacMillan, 1979.
Cushing, F. H., «Zuni fetishes», *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 2:1-45, 1883.
«Zuni creation myths», *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 13:321-447, 1896.
De Coulanges, F., *The Ancient City: A Study of the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome* (1864), Londres, Lee & Shepherd, 1900.
Descombes, V., *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, 1980.
Diamond, S., *In Search of the Primitive*, Nueva York, Transaction, 1974.
Dilthey, W., *Selected Writings*, comp. e introducción H. P. Rickman, Cambridge University Press, 1976.
Dimock, E. C., «Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal», en M. Singer, comp. *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*, University of Chicago Press, págs. 41-64, 1966.
Douglas, M., *Natural Symbols*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970a (trad. cast.: *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza ²1988).
Purity and Danger (1966), Harmondsworth, Penguin, 1970b (trad. cast.: *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, España, ²1991).
Implicit Meanings, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.
Evans-Pritchard, Londres, Fontana, 1980.
Essays in the Sociology of Perception, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982a.
In the Active Voice, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982b.
Dubos, R., *The Wooing of Earth*, Londres, Athlone, 1980.
Dumont, L., «Preface to the French edition of Evans-Pritchard 1940», en J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt, comps., *Studies in Social Anthropology*, Oxford University Press (Clarendon Press), págs. 328-342, 1975.
Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, University of Chicago Press, 1938 (trad. cast.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 1988).
The Division of Labour in Society (1896), Glencoe, Ill, Free Press, 1964a (trad. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987).
The Elementary Forms of the Religious Life (1915), Londres, Allen & Unwin 1964b (trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982).
Durkheim, E., y M. Mauss, *Primitive Classifications*, comp. por R. Needham (1903), University of Chicago Press, 1963.

Ehrenfeld, D., *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, 1978.
Eisenstadt, S. N., *The Protestant Ethic and Modernization*, Nueva York, Basic Books, 1968.
Ekeh, P., *Social Exchange Theory*, Londres, Heinemann, 1974.
Eldridge, J. E. T., comp. *Max Weber*, Londres, Nelson, 1972.
Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, Londres, Steed & Ward, 1958.
«Methodological remarks on the study of religious symbolism», en M. Eliade y J. M. Kitagawa, comps., *The History of Religions*, University of Chicago Press, págs. 86-107, 1959a.
The Sacred and the Profane: The Nature of Religions, Nueva York, Harcourt, 1959 (trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1988).
Myths, Dreams and Mysteries, Londres, Collins/Fontana, 1968 (trad. cast.: *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, Grupo Libro 88, 1991).
The Quest: History and Meaning in Religion, University of Chicago Press, 1969.
The Myth of the Eternal Return (Cosmos and History) (1949), Princeton University Press, 1974a (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, [8]1992).
Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton University Press, 1974b.
Elkin, A. P., «Studies in Australian totemism», *Oceania*, 4:114-131, 1933.
The Australian Aborigines, Nueva York, Doubleday, 1964.
Engels, F., *The Peasant War in Germany*, Moscú, Progress, 1956.
«Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy (1886)», en Marx y Engels 1968, págs. 586-622, 1968.
Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1937 (trad. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976).
The Nuer, Oxford University Press (Clarendon Press), 1940 (trad. cast.: *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, [2]1992).
The Sanusi of Cyrenaica, Oxford University Press (Clarendon Press), 1949.
Social Anthropology, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951.
Nuer Religion, Oxford University Press, 1956 (trad. cast.: *La religión de los nuer*, Madrid, Tauros, 1982).
Essays in Social Anthropology, Londres, Faber& Faber, 1962 (trad. cast.: *Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1980).
Theories of Primitive Religion, Oxford University Press (Clarendon Press), 1965 (trad. cast.: *Teoría de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1991).
A History of Anthropological Thought, comp. E. Gellner, Londres, Faber & Faber, 1981 (trad. cast.: *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra, 1987).
Fackenheim, E., *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1967.
Faron, L. C., «Symbolic values and the integration of society among the Mapuch of Chile», *American Anthropology*, 64:1151-1164, 1962.
Feuchtwang, S., «Investigating religion», en M. Bloch, comp., *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Londres, Malaby Press, 1975.

Feuerbach, L., *The Essence of Christianity*, Nueva York, Harper, 1957.
Firth, R., *Essays in Social Organization and Values*, Londres, Athlone, 1964.
«Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive religious thought», *Man*, 1:1-17, 1966.
Symbols: Public and Private, Londres, Allen & Unwin, 1973.
«The sceptical anthropologist? social anthropology and Marxist views on society», en M. Bloch, comp., *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Londres, Malaby Press, págs. 29-60, 1975.
Fletcher, R., *The Making of Socilogy*, Londres, Nelson, 1971.
Fordham, F., *An Introduction to Jung's Psychology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1953.
Fortes, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallens*, Oxford University Press, 1945.
Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge University Press, 1959.
«Totem and taboo», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 5-22, 1966.
Fox, J. J., «On binary categories and primary symbols: some Rotinese perspectives», en Willis 1975, págs. 99-132, 1975.
Fox, R., «Totem and taboo reconsidered», en E. Leach, comp., *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londres, Tavistock, págs. 161-178, 1967.
Frank, A. G., *Critique and Anti-Critique*, Londres, Macmillan, 1984.
Frazer, J. G., *Encyclopaedia Britannica*, 9.ª ed., S. V. «Taboo: totemism», 1903.
The Golden Bough (1922), Londres, Macmillan, 1976 (trad. cast.: *La rama dorada*, Madrid, FCE, [3]1991).
Freeman, D., «Totem and taboo: a reappraisal», en W. Muensterberger, comp., *Man and His Culture*, Londres, Rapp & Whiting, pág. 53-80, 1969.
Freud, S., *Beyond the Pleasure Principle*, Londres, Hogarth Press, 1920 (trad. cast.: *Pegan a un niño; lo siniestro; más allá del principio del placer*, Barcelona, Orbis, 1988).
Civilization and Its Discontents, Londres, Hogarth Press, 1930.
«The history of the psychoanalytic movement», en A. A. Brill, comp., *The Basic Writings of Sigmund Freud*, Nueva York, Random House, 1938a.
Totem and Taboo (1913), Harmondsworth; Penguin Books, 1938b (trad. cast.: *Totem y tabú y otros ensayos*, Madrid Alianza, [17]1992).
Introductory Lectures on Psychoanalysis (1915-1917), Nueva York, Doubleday, 1953 (trad. cast.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Barcelona, Orbis, 1988).
The Future of an Illusion (1928), Londres, Hogarth Press, 1978.
Freund, J., «German sociology in the time of Max Weber», en T. Bottomore y R. Nisbet, comps., *A History of Sociological Analysis*, Londres, Heinemann, págs. 149-186, 1979.
Fromm, E., *The Fear of Freedom*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1942 (trad. cast.: *Miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós Ibérica, [14]1992).
Man for Himself, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1949.
Psychoanalysis and Religion, New Haven, Yale University Press, 1950.

The Crisis of Psychoanalysis, Harmondsworth, Penguin Books, 1970 (trad. cast.: *La crisis del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1984).
Beyond the Chains of Illusion (1962), Londres, Sphere Books, 1980.
Gaborian, M., «Structural anthropology and history», en M. Lane, comp., *Structuralism: A Reader*, Londres, Jonathan Cape, págs. 156-169, 1970.
Gardner, H., *The Quest for Mind*, Nueva York, Knopf, 1972.
Geertz, C., *The Religion of Java*, University of Chicago Press, 1960.
Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia, New Haven, Yale University Press, 1968 (trad. esp.: *Observando el Islam*, Barcelona, Paidós, 1994).
The Interpretation of Cultures, Londres, Hutchinson, 1975 (trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988).
«Suz: the bazaar economy of Sefron», en C. Geertz y otros, comps., *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press, págs. 123-244, 1979.
Local Knowledge, Nueva York, Basic Books, 1983 (trad. cast.: *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994).
Gellner, E., *Words and Things*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964.
Saints of the Atlas, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969.
Cause and Meaning in the Social Sciences, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.
Legitimation of Belief, Cambridge University Press, 1974.
Muslim Society, Cambridge University Press, 1981.
Geras, N., «Marx and the critique of political economy», en R. Blackburn, comp., *Ideology in social Science*, Londres: Fontana/Collins, págs. 284-305, 1972.
Gerth, H., y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, 1948.
Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, 1971 (trad. cast.: *Capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1988).
Durkheim, Londres, Fontana/Collins, 1978.
«Positivism and its critics» en T. Bottomore y R. Nisbett, *A History of Sociological Analysis*, Londres: Heinemann, págs. 237-286, 1979.
Giddens, A., comp., *Positivism and Sociology*, Londres: Heinemann, 1974.
Glacken, C., «Man against nature: an outmoded concept», en H. Helfrich, comp., *The Environmental Crisis*, New Haven, Yale University Press, págs. 127-138, 1970.
Glover, E., *Freud or Jung*, Nueva York, Norton, 1950.
Gluckman, M., «Rituals of rebellion in South East Africa», en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West, págs. 110-137, 1963.
Godelier, M., *Rationality and Irrationality in Economics*, Londres, New Left Books, 1972a.
«Structure and contradiction in capital», en R. Blackburn, comp. *Ideology in Social Science*, Londres, Fontana/Collins, pág. 334-368, 1972b.
Perspectives in Marxist Anthropology, Cambridge University Press, 1977.

«Myths, infrastructures and history in Lévi-Strauss», en I. Rossi, comp., *The Logic of Culture*, Londres, Tavistock, págs. 232-262, 1982.
Goldenweiser, A., «Religion and society: a critique of Durkheim's theory of religion» (1917) en Lessa y Vogt 1964, págs. 70-84, 1964.
Goldman, L., *The Human Sciences and Philosophy*, Londres, Jonathan Cape, 1969.
Goody, J., «Religion and ritual: a definition problem», *British Journal of Sociology* 12:142-164, 1961.
The Domestication of the Savage Mind, Cambridge University Press, 1977.
Gould, R. A., *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*, Londres, Collins, 1969.
Gouldner, A. W., *For Sociology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
The Two Marxims, Londres, Macmillan, 1980 (trad. cast.: *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza, [3]1989).
Granet, M., «Right and left in China», en Needham 1973, págs. 43-58, 1973.
Gray, J. G., «Introduction», en J. G. Gray, comp., *G. W. F. Hegel: On Art, Religion and Philosophy*, Nueva York, Harper & Row, 1970.
Green, R. W., comp. *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, Boston, Heath, 1961.
Griaule, M., *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas* (1965), Oxford University Press, 1972.
Hall, S., «Rethinking the "base-and-superestructre" metaphor», en J. Bloomfield, comp., *Class, Hegemony and Party*, Londres, Lawrence & Wishart, págs. 43-72, 1977.
Hallpike, C. R., «Social hair», *Man* n. s. 4:256-264, 1969.
«Is there a primitive mentality?», *Man* 11:253-270, 1976.
The Foundations of Primitive Thought, Oxford University Press (Clarendon Press), 1979.
Harris, M., *The Rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.
Cows, Pigs, Wars and Witches, Londres, Fontana/Collins 1977 (trad. cast.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza, [14]1992).
Cannibals and Kings, Londres, Fontana/Collins 1978 (trad. cast.: *Caníbales y reyes*, Madrid, Alianza, [6]1992).
Cultural Materialism, Nueva York, Random House (Vintage Books), 1980.
Hawton, H., *Philosophy for Pleasure*, Greenwich, Conn., Fawcett, 1956.
Hayley, A., «Symbolic equation: the ox and the cucumber», *Man* 3:62-271, 1968.
Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1942 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988).
Early Theological Writings, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1948.
The Philosophy of History (1840), Nueva York, Dover, 1956 (trad. cast.: *Lecciones de la Filosofía de la Historia*, PPU, 1989).
On Art, Religion, Philosophy, Nueva York, Harper & Row, 1970.
Phenomenology of Spirit, Oxford University Press, 1977 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1991).
Hertz, R., «The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity», en Needham 1973, págs. 3-31, 1909.

Hiatt, L. R., «Totemism tomorrow: the future of an illusion», *Mankind* 7:83-93, 1969.
Hicks, D., *Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in a Indonesian Community*, Palo Alto, Calif., Mayfield, 1976.
Hindess, B., y P. Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.
Hirst, P., *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.
Hirst, P., y P. Woolley, *Social Relations and Human Attributes*, Londres, Tavistock, 1982.
Hobsbawm, E. J., *Primitive Rebels*, Manchester University Press, 1963 (trad. cast.: *Los rebeldes primitivos*, Madrid, Ariel, 1983).
«Introduction» en E. J. Hobsbawm, comp., *K. Marx Pre-Capitalist Economic Formations*, Nueva York, International Publishers, 1965.
«Karl Marx's contribution to historiography», en R. Blackburn, comp., *Ideology in Social Science*, Londres, Fontana/Collins, págs. 265-283, 1972.
«Marx, Engels and pre-Marxian socialism», en E. J. Hobsbawm, comp., *The History of Marxism*, Brighton, Harvester Press, vol. 1, págs. 1-28, 1982.
Hodges, W., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (1952), Westport, Conn., Greenwood Press, 1974.
Hollis, M., «Reason and ritual», en Wilson 1970, págs. 221-239, 1970.
Hollis, M., y S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell Publishers, 1982.
Homans, G. C., «Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown», *American Anthropology*, 43:164-172, 1941.
Home, H. J., «The concept of mind», *International Journal of Psychoanalysis*, 47:42-149, 1966.
Hook, S., *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.
Horton, R., «Ritual man in Africa», *Africa* 34:85-104, 1964.
«African traditional thought and Western science (1967)», en Wilson 1970, págs. 131-171, 1970.
«Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientifc revolution», en Horton y Finnegan 1973, págs. 249-305, 1973.
Horton, R., y R. Finnegan, comps., *Modes of Thought*, Londres, Faber & Faber, 1973.
Hubert, H., y M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Londres, Cohen & West, 1964.
Hughes, H. S., *Consciousness and Society*, Nueva York, Random House (Vintage Books), 1958.
Hume, D., *The Natural History of Religion* (1757), Londres, Adam & Black, 1956 (trad. cast.: *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992).
Hunn, E., «The abomination of Levitians revisited», en R. F. Ellen y D. Reason, comps., *Classifications in Their Social Context*, Nueva York, Academic Press, págs. 103-114, 1979.
Jahoda, G., *The Psychology of Superstition*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969.

James, W., *The Varieties of Religious Experience* (1902), Londres, Fontana, 1971 (trad. cast.: *Variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ed. 62, 1986).

Jarvie, E. C., *The Revolution in Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

«Explaining cargo cults», en Wilson 1970, págs. 50-61, 1970.

Jarvie, I. C., y J. Agassi. «The problem of rationality of magic (1967)», en Wilson 1970, págs. 172-193, 1970.

Jenkins, A., *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*, Londres, Macmillan, 1979.

Jones, E., «The psychology of religion», en S. Lorand, comp., *Psychoanalysis Today*, Nueva York, International Universities Press, págs. 315-325, 1944.

The Life and Work of Sigmund Freud, abreviada, comp., L. Trilling, Harmondsworth, Penguin Books, 1964 (trad. cast.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 1981, obra completa).

Jones, R. J., «On undestanding a sociological classic», *American Journal of Sociology* 83:279-319, 1977.

Jung, C. G., *Psychological Types*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1921.

Modern Man in Search of a Soul, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1933.

Psychology and Religion, Nuew Haven, Yale University Press, 1938 (trad. cast.: *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós Ibérica, [3]1991).

The Portable Jung, comp., J. Campbell, Harmondsworth, Penguin Books, 1971.

Synchronicity, An Acausal Connecting Principle, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972 (trad. cast.: *La sincronicidad*, Sirio 1986).

Jung, C. G., comp., *Man and His Symbols*, Londres, Pan Books, 1964.

Kahn, J. S., y J. R. Llobera, «Towards a new Marxims or a new anthropology», en Kahn y Llobera, comps., *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, Londres, Macmillan, págs. 263-329.

Kardiner, A., y E. Preble, *They Studied Man*, Nueva York, New American Library (Mentor Books), 1961.

Katz, R., *Bailing Energy: Community Healing among the Kalahari Kung*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

Kaufmann, Y., *The Religion of Israel*, 1961.

Kaufmann, W., *Hegel: A Re-Interpretation*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965.

Kaufmann, W., comp., *The Portable Nietzsche*, Londres, Chatto & Windus, 1971.

Kautsky, K., *Foundations of Christianity* (1908), Nueva York, Monthly Review Press, 1972.

Keat, R., y J. Urry, *Social Theroy as Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.

Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge University Press, 1970 (trad. cast.: *Mito: su significado y las funciones en las distintas culturas*, Barcelona, Paidós Ibérica, [2]1990).

Kojeve, A., *Introduction to the Reading of Hegel* (1969), Ithaca, Cornell University Press, 1980.

Kolakowski, L., «Ideology and theory», en T. Bottomore, comp. *Karl Marx*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, págs. 119-122, 1973.
Main Currents in Marxism, vol. 1., *The Founders*, Oxford University Press, 1981.
Kovel, J., *A Complete Guide to Therapy*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
Krader, L., *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, 1972.
Kroeber, A. L., «Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis» (1920), en Lessa y Vogt, 1972, págs. 20-23, 1972a.
«Totem and taboo in retrospect» (1930), en Lessa y Vogt, 1972, págs. 24-27, 1972b.
Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962 (trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, [14]1990).
Kuper, A., *Anthropologists and Anthropology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973 (trad. cast.: *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1992-1972*, Barcelona, Anagrama, 1975).
Kuper, A., comp., *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.
Kuper, H., *An African Aristocracy*, Oxford University Press, 1947.
Kurzweil, E., *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, Nueva York, Columbia University Press, 1980.
Larrain, J., *The Concept of Ideology*, Londres, Hutchinson, 1979.
Marxism and Ideology, Londres, Macmillan, 1983.
Lavrin, J., *Nietzsche: A Biographical Introduction*, Londres, Studio Vista, 1971.
Leach, E. R., *Political System of Highland Burma*, Londres, Athlone, 1954 (trad. cast.: *Sistemas políticos de la alta Birmania*, Madrid, Anagrama, 1977).
«Magical hair», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88:147-164, 1958.
«Two essays concerning the symbolic representaton of time», en *Re-Thinking Anthropology*, London School of Economics Monograph n. 22, Londres: Athlone Press, págs. 124-136, 1961.
«Animal categories and verbal abuse», en E. H. Lenneberg, comp., *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Mass.: MIT Press, págs. 28-63, 1964.
Genesis as Myth and Other Essays, Londres, Jonathan Cape, 1969.
«The Epistemological background to Malinowski's empiricism», en R. Firth, comp., *Man and Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, págs. 119-138, 1970a.
Lévi-Strauss, Londres, Fontana/Collins, 1970b.
«Kimil-A category of Andamanese thought», en P. Maranda y E.K. Maranda, comps., *Structural Analysis in Oral Traditions*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1971.
Culture and Communication, Cambridge University Press, 1976 (trad. cast.:

Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, Madrid, Siglo XXI, España, [4]1989).

«Why did Moses have a sister?» en E. Leach y D. A. Aycock, comps., *Structural Interpretation of Biblical Myth*, Cambridge University Press, 1983.

Leacock, E., *Myths of Male Dominance*, Nueva York, Monthly Review Press, 1981.

Leeuw, G. van der., *Religion in Essence and Manifestation* (1938), 2 vols, Nueva York, Harper & Row, 1963.

Lefebvre, H., *The Sociology of Marx*, Harmondsworth, Penguin Books, 1968.

Lessa, W. A., y E. Z. Vogt, comps., *Reader in Comparative Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques*, Harmondsworth, Penguin Books, 1955 (trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós Ibérica, [2]1992).

Totemism, Harmondsworth, Penguin Books, 1962.

Structural Anthropology, Harmondsworth, Penguin Books, 1963 (trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós Ibérica, [2]1992).

The Savage Mind, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966 (trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964).

The Elementary Structures of Kinship Londres, Eyre & Spotiswoode, 1969a (trad. cast.: *Estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós Ibérica, [3]1991).

The Raw and the Cooked, vol. 1 de *Introduction to a Science of Mythology*, Nueva York, Harper & Row, 1969b.

From Honey to Ashes, vol. 2 de *Introduction to a Science of Mythology*, Nueva York, Harper & Row, 1973a.

Structural Anthropology, vol. 2. Harmondsworth, Penguin Books, 1973b.

Myth and Meaning, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978a.

The Origin of Table Manners, vol. 3 de *Introduction to a Science of Mythology*, Nueva York, Harper & Row, 1978b.

The Naked Man, vol. 4 de *Introduction to a Science of Mythology*, Londres, Jonathan Cape, 1981.

Lévy-Bruhl, L., *How Natives Think*, Londres, Allen & Unwin, 1926.

The Notebooks on Primitive Mentality, Oxford, Blackwell Publications, 1949.

The soul of the Primitive (1928), Londres, Allen & Unwin, 1965 (trad. cast.: *El alma primitiva*, Barcelona, Ed. 62, [2]1986).

Lewis, I., *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971.

Lewis, I., comp., *Introduction to Symbols and Sentiments: Cross Cultural Studies in Symbolism*, Nueva York, Academic Press, 1977.

Lewis, J., *Max Weber and Value-free Sociology*, Londres, Lawrence & Wishart, 1975.

Lichtheim, G., *Marxism: An Historical and Critical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961 (trad. cast.: *Marxismo: un estudio teórico y crítico*, Barcelona, Anagrama, 1972).

Lienhardt, G., «Edward Tylor, 1832-1917», en T. Raison, comp., *The Founding Fathers of Social Science*, Harmondsworth, Penguin Books, págs. 84-91, 1969.

Ling, T., *Karl Marx and Religion*, Londres, Macmillan, 1980.
Llobera, J., «Durkheim, the Durkheimians and their collective misrepresentation of Marx», en Kahn y Llobera 1981, págs. 214-240, 1981.
Lomas, P., «Psychoanalysis-Freudian or existential», en Rycroft 1966, págs. 116-144, 1966.
Lowie, R., *History of Ethnological Theory*, Nueva York, Farrar & Rinehart, 1937.
Primitive Religion (1924), Nueva York, Liveright, 1948 (trad. cast.: *Las religiones primitivas*, Madrid, Alianza, 1990).
Lowith, K., *Max Weber and Karl Marx*, Londres, Allen & Unwin, 1960.
Luethy, H., «Once again: Calvinism and capitalism» (1964), en Wrong 1970, págs. 123-134, 1970.
Lukes, S., *Emile Durkheim: His Life and Work*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973a (trad. cast.: *Emile Durkheim: su vida y su obra*, Madrid, CIS, 1984).
«On the social determination of thought», en Horton y Finnegan 1973, págs. 230-248, 1973b.
McCarney, J., *The Real World of Ideology*, Brighton, Harvester Press, 1980.
MacCormack, C., y M. Strathern, comps., *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, 1980.
McGuire, W., comp., *The Freud/Jung Letters*, Londres, Hogarth Press, 1974.
MacIntyre, A., «Is understanding religion compatible with believing?» en J. Hicks, comp. *Faith and the Philosophers*, Londres, Macmillan, 1964.
Marcuse, Londres, Fontana, 1970.
McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, Londres, Granada, 1973.
MacQuarrie, J., *Existentialism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
MacRae, D. G., *Weber*, Londres: Fontana, 1974.
Malinowski, B., *Coral Gardens and Their Magic*, Londres, Kegan Paul, 1935.
A Scientific Theory of Culture, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944 (trad. cast.: *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa, ²1981).
Sex, Culture and Myth, Londres, Hart Davies, 1963.
Magic, Science and Religion, and Other Essays (1925), Londres, Souvenir Press, 1974 (trad. cast.: *Magia, ciencia y religión*, Madrid, Ariel, 1982).
Mandel, E., *Marxist Economic Theory*, Nueva York, Monthly Review Press, 1962.
Marcuse, H., *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1941 (trad. cast.: *Razón y revolución*, Madrid, Alianza 1986).
Eros and Civilization (1955), Londres, Sphere Books, 1969 (trad. cast.: *Eros y civilización*, Madrid, Ariel, 1989).
Marshall, G., *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland*, Oxford University Press (Clarendon Press), 1980.
In Search of the Spirit of Capitalism, Londres, Hutchinson, 1982.
Marshall, L., «The medicine dance of the !Kung bushmen», *Africa* 39:349-381, 1969.

Martindale, D., *The Nature and Types of Sociological Theory*, Londres; Routlege & Kegan Paul, 1961.

Marx, K., *The Poverty of Philosophy*, Moscú, Progress, 1847 (trad. cast.: *Miseria de la filosofía*, Barcelona, Orbis, 1985).

Capital (1867), comp., G. D. H. Cole, vol. 1, Londres, Dent, 1957 (trad. cast.: *El Capital*, Barcelona, Crítica, 1980).

Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Moscú, Progress, 1959.

Grundrisse, trad. y comp. de Martin Nicolaus, Harmondsworth; Penguin Books, 1973.

Marx, K. y F. Engels, *On Religion*, Moscú, Progress, 1957.

The German Ideology (1846), Londres, Lawrence & Wishart, 1965 (trad. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, EINA, 1988).

Selected Works, Londres; Lawrence & Wishart, 1968.

Masterson, P., *Atheism and Alienation*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

Mauss, M., y H. Beauchat, *Seasonal Variations of the Eskimo*, trad y comp. de J. J. Fox, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Mauss, M., y H. Hubert, *A General Theory of Magic*, comp., D. Pocock, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

Maybury-Lewis, D., «Science or bricolage?», *American Anthropology* 71:114-121, 1969.

Merleau-Ponty, M., *Sense and Non-Sense*, Evanston, Ill.; Northwestern University Press, 1964 (trad. cast.: *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Ed. 62, 1977).

Miller, G., *Psychology: The Science of Mental Life*, Londres, Hutchinson, 1964.

Mills, C. W., *The Marxists,* Harmondsworth, Penguin Books, 1963.

Miranda, J. P., *Marx against the Marxists*, Londres; SCM Press, 1980.

Mitchell, J., *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975.

Mitzman, A., *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, Nueva York, Knopf, 1970.

Moore, R., «History, economics and religion: a review of "The Max Weber Thesis"», en A. Sahay, comp., *Max Weber and Modern Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, págs. 82-96.

Morris, B., «Whither the savage mind?», *Man* 11:542-557.

«Ecology and mysticism», *Anarchist Review*, mayo 9, pág. 16, 1978.

«Symbolism and ideology; thoughts around Navaho taxonomy and symbolism», en R. F. Ellen y D. Reason, comps., *Classifications in Their Social Context*, Nueva York, Academic Press, págs. 117-138, 1979.

«Changing views of nature», *Ecologist* 11:130-37, 1981a.

«Hill gods and ecstatic cults: notes on the religion of a hunting and gathering people», *Man in India*, 61:203-236, 1981b.

«The family , group structuring and trade among South Indian hunter-gatherers», en E. Leacock y R. Lee, comps., *Politics and History in Band Societies*, Cambridge University Press, págs. 171-188, 1982.

«Ruth Benedict: Popular acclaim, academic neglect», *Royal Anthropological Institute Newsletter*, 1984.

Müller, F. M., *Natural Religion*, Londres, Longmans, 1889.
Introduction to the Science of Religion (1873), Nueva York, Arno Press, 1978.
Nadel, S. F., «Malinowski on magic and religion», en R. Firth, comp., *Man and Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, págs. 189-208.
Needham, R., «The left hand of the Mugwe: an analytic note on the structure of Meru symbolism», *Africa* 31:28-33, 1961.
«Introduction», en Durkheim y Mauss, 1963.
«Right and left in Nyoro symbolic classification», *Africa* 37:425-452, en Needham 1973, págs. 299-341, 1967.
Belief, Language and Experience, Oxford; Blackwell Publications, 1972.
Symbolic Classification, Santa Mónica, Calif.; Goodyear, 1979.
Needham, R., comp., *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, 1973.
Nelson, B., «Weber's Protestant ethic: its origins, wanderings and the foreseeable future», en C. Y. Glock y P. E. Hammond, comps., *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, Nueva York, Harper & Row, págs. 71-130.
Neumann, E., *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, 1955.
Nicolaus, M., «Prefacio», en Marx, 1973.
Nietzsche, F., *Thus Spoke Zarathustra* (1884), Harmondsworth, Penguin Books, 1961 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Ed. B, 1989).
«*Twilight of the Gods*» y «*The Anti-Christ*» (1889/1895), Harmondsworth; Penguin Books, 1968 (trad. cast.: *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, [11]1992; *El Anticristo*, Madrid, Alianza [16]1992).
Norbeck, E., «African rituals of conflict», *American Anthropology* 65:1254-1279, 1903.
Nova, F., *Friedrich Engels: His Contribution to Political Theory*, Londres, Vision, 1968.
Novack, G., *An Introduction to the Logic of Marxism*, Nueva York, Pathfinder Press, 1971.
Pragmatism versus Marxism, Nueva York, Pathfinder Press, 1975.
Polemics in Marxist Philosophy, Nueva York, Monad Press, 1978.
Nye, D. A., y C. E. Ashworth, «Emile Durkheim: was he a nominalist or realist?», *British Journal of Sociology* 22:133-148, 1971.
Ornstein, R. E., *The Psychology of Consciousness*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.
Ortner, S., «God's bodies, God's food: a symbolic analysis of a Sherpa ritual», en Willis 1975, págs. 133-169, 1975.
Otto, R., *The Idea of the Holy*, Harmondsworth, Penguin Books, 1917.
Parkin, F., *Max Weber*, Londres, Tavistock, 1982.
Parsons, A., «Is the Oedipus complex universal?», en W. Muensterberger y S. Axelrad, comps., *The Psychoanalytic Study of Society*, vol. 3, Nueva York, International Universities Press.
Parsons, T., «H. M. Robertson on Max Weber and his school», *Journal of Political Economy* 43:688-696, 1935.

«Religion and the problem of meaning», en *Essays in Sociological Theory*. Glencoe, Ill.; Free Press, 1954.
Sociological Theory and Modern Society, Nueva York, Free Press, 1968a.
The Structure of Social Action (1937), 2 vols, Glencoe, Ill.; Free Press, 1968b.
Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth; Penguin Books, 1957.
Paterson, R. W. K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, 1971.
Peel, J. D. Y., *Herbert Spencer, the Evolution of a Sociologist*, Londres; Heinemann, 1971.
Piaget, J., «Need and significance of cross cultural studies of genetic psychology», *International Journal of Psychology* 1:3-13, 1966.
Structuralism, Londres; Routledge & Kegan Paul, 1971.
Pivcevic, E., *Husserl and Phenomenology*, Londres, Hutchinson, 1970.
Plekhanov, G. V., *Fundamental Problems of Marxism*, Londres, 1908.
Pocock, D. F., *Social Anthropology*, Londres, Steed & Ward, 1961.
«Nuer religion- a supplementary view», *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 5:69-79, 1974.
Poggi, G., *Calvinism and the Capitalist Spirit*, Londres, Macmillan, 1983.
Polanyi, M., *Study of Man*, University of Chicago Press, 1958.
Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1945 (trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós Ibérica, [5]1992).
Conjectures and Refutations, Londres; Routledge & Kegan Paul, 1969.
Radcliffe-Brown, A. R., «The comparative method in social anthropology», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 31:15-22, 1951.
Structure and Function in Primitive Society, Londres, Cohen & West, 1952.
The Andaman Islanders (1922), Glencoe, Ill.; Free Press, 1964.
Radin, P., *Primitive Religion: Its nature and Origin* (1937), Nueva York, Dover, 1957.
Rappaport, R. A., «Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people», *Ethnology* 6:17-30, 1967.
Pigs for Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People, New Haven, Yale University Press, 1968.
Rayner, S., «The perception of time and space in egalisarian sects: a millenarian cosmology», en Douglas 1982a, 1982.
Reardon, B. M. G., *Hegel's Philosophy of Religion*, Londres, Macmillan, 1977.
Reichard, G. A., *Navaho Religion: A Study of Symbolism* (1950), Princeton University Press, 1974.
Ricoeur, P., «Structure et hermeneutique», *Esprit* 11, 1963.
The Symbolism of Evil, Nueva York, Harper & Row, 1967.
Freud and Philosophy, New Haven, Yale University Press, 1970.
Rigby, P., «Dual symbolic classification among the Gogo of Central Tanzania», *Africa* 36:1-16, 1966.
Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge University Press, 1933.

Robertson-Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimburgo; Black, 1889.
Rodinson, M., *Islam and Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974.
Roheim, G., *Animism, Magic and the Divine King*, Londres, Kegan Paul, 1930.
Psychoanalysis and Anthropology, Nueva York, International Universities Press, 1950.
The Panic of the Gods, Nueva York, Harper & Row, 1972.
The Riddle of the Sphinx (1934), Nueva York, Harper & Row, 1974.
Rosaldo, M. Z., y J. Atkinson, «Man the hunter and woman», en Willis 1975, págs. 43-75.
Rose, G., *Hegel contra Sociology*, Londres, Athlone, 1981.
Rosen, Z., *Bruno Bauer and Karl Marx*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977.
Rossi, I., «On the assumptions of structural analysis», en *The Logic of Culture*, Londres, Tavistock, págs. 3-22, 1982.
From de Sociology of Symbols to the Sociology of Signs, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
Rossi, I., comp. 1974, *The Unconscious in Culture*, Nueva York, Dutton, 1974.
Roth, G., «The historical relationship of Weber to Marxism», en R. Bendix y G. Roth, comps., *Scholarship and Partisanship*, Berkeley, University of California Press, págs. 227-252, 1971.
Roth, G., y W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*, Berkeley, University of California Press, 1979.
Runciman, W. G., «What is structuralism?» *British Journal of Sociology* 20:253-265, 1969.
Russell, B., *A History of Western Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1946 (trad. cast.: *Historia de la Filosofía Occidental*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, 2 vol.).
Rycroft, C., *Psychoanalysis Observed*, Hartmondsworth, Penguin Books, 1966.
Sahlins, M., *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, 1976.
Solomon, A., «German sociology», en G. Gurvitch y W. Moore, comps., *Twentieth Century Sociology*, Nueva York, Philosophical Library, 1945.
Samuelsson, K., *Religion and Economic Action*, Londres, Heinemann, 1961.
Sartre, J. P., *Being and Nothingness* (1909), Londres; Methuen (University Paperbacks), 1943 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989).
Schleiermacher, F., *On Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1958.
Schmidt, A., *History and Structure*, Cambridge, Mass.; MIT Press, 1983.
Schoffeleers, J. M., «The religious significance of bush fires», *Cahiers des Religions Africaines* 10:271-281, 1971.
Scholte, B., «Epistemic paradigms», *American Anthropology* 68:1192-1201, 1966.
Schwartz, B., *Vertical Classification*, University of Chicago Press, 1981.
Seliger, M., *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge University Press, 1977.
Seve, L., *Man in Marxist Theory*, Brighton; Harvester Press, 1978.
Seznec, J., *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton University Press, 1953.

Shalvey, T., *Claude Lévi-Strauss: Social Psychotherapy and the Collective Unconscious*, Brighton, Harvester Press, 1979.

Sharpe, E. J., *Comparative Religion: A History*, Londres; Duckworth, 1975.

Shaw, M., «The coming crisis of radical sociology», en Robin Blackburn, comp., *Ideology in Social Science*, Londres, Fontana/Collins, págs. 32-44, 1972.

Sheridan, A., *Michel Foucault: The Will to Truth*, Londres, Tavistock, 1980.

Shweder, R., «On savages and other children» (Review of Hallpike, 1979), *American Anthropology* 83:354-366, 1982.

Singer, J., *Androgyny: Towards a New Theory of Sexuality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Singer, P., *Marx*, Oxford University Press, 1980.

Hegel, Oxford University Press, 1983.

Skorupski, J., *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, 1976.

Sorokin, P. A., *Contemporary Sociological Theories*, Nueva York, Harper, 1927.

Spencer, H., *The Principles of Sociology*, 3 vols., Londres, Williams & Norgate, 1876.

Essays on Education, Londres; Dent, 1966.

Sperber, D., *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, 1975.

«Lévi-Strauss», en Sturrock, 1979.

Spinoza, B. de., *A Theologico-Political Treatise*, comp. R. H. M. Elwes (1670), Nueva York, Dover, 1951 (trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986).

Srinivas, M. N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Londres, J. K. Publishers, 1952.

Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel* (1924), Nueva York, Dover, 1955.

Stanner, W. E. H., Religion, totemism and symbolism, en R. M. Berndt y C. H. Berndt (comps.), *Aboriginal Man in Australia*, Sydney, Angus & Robertson, págs. 207-237, 1965

White Man Got No Dreaming, Camberra; Australian Nat. Univ. Press, 1979.

Stauder, J., «The "relevance" of anthropology to colonialism and imperialism», *Radical Science Journal* 1:51-70, 1974.

Steiner, F., *Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966.

Steiner, G., «A conversation with Claude Lévi-Strauss», *Encounter* 26:35, 1966.

Stern, J. P., *Nietzsche*, Londres, Fontana, 1978.

Stirner, M., *The Ego and His Own*, Nueva York, Dover, 1973.

Storr, A., *Jung*, Londres, Fontana/Collins, 1973.

Sturrock, J., comp. *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press, 1979.

Sulloway, F. J., *Freud: Biologist of the Mind*, Londres, Fontana, 1979.

Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938.

Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.

Taylor, J. V., *The Primal Vision*, Londres, SCM Press, 1963.
Thompson, E. P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, Merlin Press, 1978 (trad. cast.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981).
Thompson, K., *Émile Durkheim*, Londres, Tavistock, 1982.
Thompson, L., «Logico-aesthetic integration in Hopi culture», *American Anthropology* 47:540-553, 1945.
Tillich, P., «Theology and symbolism», en F. E. Johnson, comp. *Religious Symbolism*, Nueva York, Harper, págs. 107-116, 1955.
Tiryakian, E. A., «Émile Durkheim», en T. Bottomore y R. Nisbet, comps., *A History of Sociological Analysis*, Londres, Heinemann, págs. 187-236.
Toren, C., «Thinking symbols: a critique of Sperber», *Man*: 260-268, 1983.
Toynbee, A., *Mankind and Mother Earth*, Oxford University Press, 1976.
Trevor-Roper, H. R., «Religion, the Reformation, and social change», *Historical Studies* 4: 18-44, Londres; Bowes & Bowes, 1963.
Tucker, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1965.
Turnbull, C., *Wayward Servants*, Nueva York, Natural History Press, 1965.
Turner, B. S., *Weber and Islam*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
Religion and Social Theory: A Materialist Perspective, Londres; Heinemann, 1983.
Turner, V. W., *Schism and Continuity in an Africa Society*, Manchester University Press, 1957.
The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, Cornell University Press, 1967.
The Drums of Affliction, Oxford University Press (Clarendon Press), 1968.
«Introduction», en R. F. Spencer, comp., *Forms of Symbolic Action*, Seattle; University of Washington Press, 1969.
Dramas, Fields and Metaphors, Ithaca; Cornell University Press, 1974a.
The Ritual Process (1969), Harmondsworth; Penguin Books, 1974b.
«Symbolic studies», en B. J. Siegel, comp., *Annual Review of Anthropology* 4:145-162, Palo Alto, Calif., 1975.
From Ritual to Theatre, Nueva York, Performing Arts J. Publ., 1982.
Turner, V., y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
Tylor, E. B., *Primitive Culture* (1871), Londres, Murray, 1913.
Underhill, E., *Mysticism*, Londres, Methuen, 1911.
Van Gennep, A., *The Rites of Passage* (1908), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
Wach, J., *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, 1944.
Wallwork, E., «Religion and social structure» en *The Division of Labor, American Anthropologist* 86:43-64, 1984.
Warnock, M., «Review of Lévi-Strauss 1966», *New Society* 584-586, 1966.
Weber, Marianne., *Max Weber: A Biography* (1926), Nueva York, Wiley, 1975.
Weber, Max, *General Economic History*, Londres, Allen & Unwin, 1923 (trad. cast.: *Historia económica general*, Madrid, FCE, 1974).
The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Londres, Allen & Unwin,

1930 (trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ed. 62, [12]1988).

The Theory of Social and Economic Organization, Nueva York, Free Press, 1947.

The Methodology of the Social Sciences, Glencoe, Ill.; Free Press, 1949.

The Religion of China: Confucianism and Taoism, Glencoe, Ill.; Free Press, 1951.

Ancient Judaism, Glencoe, Ill.: Free Press, 1952.

The Religion of India: The Sociologyt of Hinduism and Buddhism, Glencoe, Ill.; Free Press, 1958.

The Sociology of Religion, comp., T. Parsons, Londres; Methuen, 1965 (trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984).

Weiss, F. G., *Hegel: The Essential Writings*, Nueva York, Harper & Row, 1974.

White, L. Jr., «The historical roots of our ecologic crisis (1967)», en R. Clarke, *Notes for a Future*, Londres; Thames & Hudson, págs. 99-106, 1975.

White, M., *The Age of Analysis*, Nueva York, New American Library (Mentor Books), 1955.

Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1926.

Williams, R., *Culture and Society, 1780-1950*, Harmondsworth; Penguin Books, 1958.

Problems in Materialism and Culture, Londres, Verso, 1980.

Willis, R. G., *Man and Beast*, Londres, Hart Davis, 1974.

Willis, R. G., comp. *The Interpretation of Symbolism*, Londres, Malaby Press, 1975.

Wilson, B. R., comp. *Rationality*, Oxford, Blackwell Publications, 1970.

Wilson, C., *The Quest for Wilhelm Reich*, Londres, Granada, 1981.

Wiltshire, D., *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford University Press, 1978.

Winch, P., *The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.

«Understanding a primitive society» (1964), en B. R. Wilson 1970, págs. 78-111, 1970.

Wolf, E. R., *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

Wollheim, R., *Freud*, Londres, Fontana/Collins, 1971.

Woodcock, G., *Gandhi*, Londres, Fontana, 1972.

Worsley, P., *The Trumpet Shall Sound*, Londres, Paladin, 1957 (trad. cast.: *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos «cargo» en M*, Madrid, Siglo XXI, 1980).

«Groote Eylandt totemism and le totemisme aujourd'hui», en E. Leach, comp., *The Structural Study of Myth and Totemism*. Londres, Tavistock, págs. 141-160.

Marx and Marxism, Londres, Tavistock, 1982.

Wrong, D. H., comp., *Max Weber*, Englewood Cliffs, N. J.; Prentice-Hall, 1970.
Wuthnow, R., R. D. Hunter, A. Bergesen, y E. Kurzweil, *Cultural Analysis*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.
Yinger, J. M., *Religion, Society and the Individual*, Nueva York, Macmillan, 1957.
Zuesse, E. M., *Ritual Cosmos*, Athens; University of Ohio Press, 1979.

ÍNDICE ANALÍTICO